Das Schöpfungsproblem

bei Moses Maimonides, Albertus Magnus und Thomas von Aquin.

Ein Beitrag zur Geschichte des Schöpfungsproblems im Mittelalter.

Dissertation

eingereicht zur

Erlangung der Doktorwürde

von der

philosophischen Fakultät der Universität

Freiburg in der Schweiz

von

P. Anselm Rohner O. Pr.

ACAD. LUCUBRAT. BIBL.

Münster in Westf. 1913.

Druck der Aschendorffschen Buchdruckerei.

Digitized by the Internet Archive
in 2026

https://archive.org/details/IA41545317_0071

Inhaltsverzeichnis.

Seite

Literaturverzeichnis VII

Einleitung X

I. Das Schöpfungsproblem bei Moses Maimonides.

I. Stellung der mittelalterlich-jüdischen Philosophie im allgemeinen . . 1

II. Maimonides. Sein wissenschaftlicher Charakter, seine Tendenz . . . 3

III. Maimonides und die Stellung des Weltschöpfungsproblems 8

A. Die Vernunft kann nicht apodiktisch beweisen, daß die Welt geschaffen sein muß, oder Darstellung und Kritik der Lehre der Mutakallimun durch Maimonides 10

1. Philosophische Grundlage des Systems der Mutakallimun . . 10

2. Beweise der Mutakallimun für die Weltschöpfung 14

3. Kritik der Grundlehren und Beweise der Mutakallimun nach Maimonides 16

B. Die Vernunft kann nicht apodiktisch beweisen, daß die Welt nicht geschaffen sein kann, oder Darstellung und Kritik der Lehre der arabischen Aristoteliker von der Ewigkeit der Welt nach Moses Maimonides 22

1. Übergang zu den Beweisen für die Weltewigkeit 22

2. Beweise für die Ewigkeit der Welt 25

a) Beweise, die von der Welt ihren Ausgang nehmen 26

b) Beweise, die von Gott ihren Ausgangspunkt nehmen . . . 27

3. Kritik der Beweise für die Ewigkeit durch Maimonides . . . 28

a) Kritik der Beweise, die von der Natur der Dinge hergenommen sind 31

b) Kritik der Beweise, die von Gott ihren Ausgangspunkt nehmen 33

C. Die Offenbarung belehrt uns, daß die Welt geschaffen ist. Die spekulativen Gründe für die Glaubenslehre sind probabler als diejenigen für die Ewigkeit der Welt 36

II. Das Schöpfungsproblem bei Albertus Magnus.

Überleitung 45

I. Die Behandlung des Schöpfungsproblems in der Physik 49

A. Beweise der Peripatetiker für die Ewigkeit der Welt 51

1. Beweise, ausgehend von der Welt 51

2. Beweise, ausgehend von Gott 53

3. Kritik der Beweise für die Weltewigkeit 55

a) Kritik der aristotelischen Beweise 55

b) Kritik der Beweise der späteren Peripatetiker 59

Seite

B. Sophistische Beweise für den Anfang der Welt 61
1. Beweise ad impossibile 62
2. Argumenta probabilia 63
3. Lösung der Beweise ad impossibile 65
4. Lösung der Argumenta probabilia 67
C. Haltbare Argumente für den Anfang der Welt 69
II. Die Behandlung des Schöpfungsproblems in der Theologie 80
1. Daß die Welt geschaffen ist, wissen wir nur durch die Offenbarung 80
2. Widerlegung einiger Beweise für eine anfangslose Schöpfung . . 82
3. Unter Voraussetzung der Schöpfung ist eine ewig-geschaffene Welt unmöglich 84

III. Das Schöpfungsproblem bei Thomas von Aquin.

Von Albertus Magnus zu Thomas von Aquin 93
I. Die Weltschöpfung kann demonstrativ bewiesen werden 94
II. Der zeitliche Weltanfang kann nicht demonstrativ bewiesen werden 99
1. Behandlung dieser Frage in der Summa theologica 99
2. Behandlung dieser Frage im Opusculum de Aeternitate Mundi . 107
3. Konvenienzgründe für den zeitlichen Anfang der Welt 111
4. Der rein kritische Standpunkt des hl. Thomas in der Frage nach dem „Wann“ der Schöpfung 112
5. Die tatsächlich vorgebrachten Beweise für die Notwendigkeit des zeitlichen Weltanfanges sind nicht absolut zwingend 117
III. Die Weltewigkeit (resp. Notwendigkeit) kann ebenfalls nicht demonstrativ bewiesen werden 125
1. Daß die Welt nicht ewig sein muß, kann demonstrativ bewiesen werden 125
2. Beweise für Ewigkeit der Welt 128
a) Beweise, die von der Natur der Geschöpfe ausgehen 128
Kritik dieser Beweise durch Thomas von Aquin 129
b) Beweise für die Ewigkeit der Welt, die von Gott ihren Ausgangspunkt nehmen 132
Kritik dieser Beweise durch Thomas von Aquin 133

Endergebnis 135
I. Moses Maimonides und Albertus Magnus 135
II. Maimonides und Thomas von Aquin 137
III. Albertus Magnus und Thomas von Aquin 138

Literaturverzeichnis.

Alberti Magni, Beati, Opera omnia, ed. Aug. Borgnet, 38 vol. in 4°, Parisiis 1890—99 (Bd. 3. 4. 6. 8. 9. 10. 27. 31. 32. 34).

Aristotelis Opera omnia, edidit Academia Regia Borussica Berolini 1833 ff.

Augustinus, Sanctus, De doctrina christiana, Migne, P. L. vol. 34.

— De civitate Dei, Migne, P. L. vol. 41.

Baeumker, Cl., Ewigkeit der Welt bei Plato, Philos. Monatshefte XXIII, 1887.

Bloch, Philipp, Charakteristik und Inhaltsangabe des Moreh Nebuchim, in: Moses Ben Maimon, sein Leben, seine Werke und sein Einfluß. I. Bd. Herausgegeben von der Gesellschaft zur Förderung der Wissenschaft des Judentums, unter Mitwirkung von J. Guttmann, Leipzig 1908.

Boer, J. de, Geschichte der Philosophie im Islam, Stuttgart 1901.

Brandis, Christian Aug., Handbuch der Geschichte der griechisch-römischen Philosophie, II. Bd., 2. Abt., 1. u. 2. Hälfte: Aristoteles, Berlin 1857.

Brentano, Franz, Die Psychologie des Aristoteles, Mainz 1867.

— Aristoteles' Lehre vom Ursprung des menschlichen Geistes, Leipzig 1911.

— Aristoteles und seine Weltanschauung, Leipzig 1911.

Ehrle, P. Fr., S. J., Der sel. Albert der Große, Stimmen aus Maria-Laach, 19. Bd., S. 241—258 und 395—414, Freiburg i. Br., 1880.

Eisler, Vorlesungen über jüdische Philosophie des Mittelalters, II. Bd., Wien 1876.

Elser, K., Die Lehre des Aristoteles über das Wirken Gottes, Münster 1893.

Endres, J. A., Geschichte der mittelalterlichen Philosophie im christlichen Abendlande, Kempten u. München 1908.

— Thomas von Aquin, Mainz 1910.

— Das Geburtsjahr und die Chronologie in der ersten Lebenshälfte Alberts des Großen, Histor. Jahrb. der Görresgesellschaft XXXI, 1910.

Endriss, Gustav, Albertus Magnus als Interpret der aristotelischen Metaphysik, München 1886.

Esser, Thomas, O. Pr., Die Lehre des hl. Thomas von Aquin über die Möglichkeit einer anfangslosen Schöpfung, Münster 1895.

Frohschammer, J., Die Philosophie des Thomas von Aquino, Leipzig 1889.

Geiger, Das Judentum und seine Geschichte, Breslau 1865.

Grünfeld, A., Die Lehre vom göttlichen Willen bei den jüdischen Religionsphilosophen des Mittelalters von Saadja bis Maimuni, Münster 1909, in: Beiträge zur Geschichte der Philosophie des Mittelalters, Bd. VII, Heft 6.

Grabmann, Martin, Die Geschichte der scholastischen Methode, Freiburg i. B., I. Bd. 1909, II. Bd. 1911.

— Thomas von Aquin, Kempten und München 1912.

Guttmann, M., Das religionsphilosophische System der Mutakallimun nach dem Berichte des Maimonides, Leipzig 1885.

— Die Scholastik des 13. Jahrhunderts in ihren Beziehungen zum Judentum und zur jüdischen Literatur, Breslau 1902.

— Das Verhältnis des Thomas von Aquino zum Judentum und zur jüdischen Literatur, Göttingen 1891.

Heitz, Th., Les Rapports entre la philosophie et la foi de Bérenger de Tours à S. Thomas d'Aquin, Paris 1909.

Hertling, Freiherr v., Albertus Magnus, Beiträge zu seiner Würdigung, Festschrift, Köln 1880.

Janssen, P. Ros, O. Pr., Die Quodlibeta des hl. Thomas von Aquin, Beitrag zu ihrer Würdigung und eine Beurteilung ihrer Ausgaben, Bonn 1912.

Jellouschek, C. Joh., O. S. B., Die Verteidigung der Möglichkeit einer anfangslosen Weltschöpfung durch Hervaeus Natalis, Joh. a Neapoli, Gregorius Ariminensis und Joh. Capreolus, in: Jahrbuch für Philosophie und spek. Theologie, 26. Bd., S. 155—187 u. 325—367, Paderborn 1911.

Joël, M., Verhältnis Alberts des Großen zu Moses Maimonides, Beitrag zur Geschichte der mittelalterlichen Philosophie, Breslau 1876.

— Die Religionsphilosophie des Moses Ben Maimoun, zweiter unveränderter Abdruck der 1859er Ausgabe, Breslau 1876.

Jourdain, Charles, La Philosophie de Saint Thomas d'Aquin, 2 vol., Paris 1858.

Katholik, Der, Die Frage über Beweisbarkeit oder Unbeweisbarkeit des Anfanges der Welt in der Scholastik; Zeitschrift für kath. Wissenschaft und kirchliches Leben, 41. Jahrgang, I. und II. Hälfte, Mainz 1861,

— Aristoteles und sein Kommentator Thomas von Aquin, 44. Jahrg., I. Hälfte, Mainz 1864.

Kaufmann, Nik., Die teleologische Naturphilosophie des Aristoteles, Paderborn 1893.

Krause, Quomodo Bonaventura mundum non esse aeternum, sed tempore ortum demonstraverit, Braunsberg 1891.

Krebs, Eng., Meister Dietrich, sein Leben, seine Werke, seine Wissenschaft, Münster 1906, in: Beiträge z. Geschichte der Philosophie des Mittelalt., Bd. V, Heft 5—6.

Lauer, Hermann, Die Moraltheologie Alberts des Großen, mit besonderer Berücksichtigung ihrer Beziehungen zur Lehre des hl. Thomas, Freiburg i. Br. 1911.

Lewi, La Métaphysique de Maimonide, Dijon 1905.

Loë, P. de, O. Pr., De vita et scriptis beati Alberti Magni (Analecta Bollandiana XIX (1900) p. 257—284; XX (1901) p. 273—316; XXI (1902) p. 361—371.

Mandonnet, P., O. Pr., Siger de Brabant, Étude critique, Louvain 1911; in: Les Philosophes Belges, T. VI.

— Albert le Grand (Dict. de Théologie cath. I, col. 666).

— Des Écrits authentiques de S. Thomas d'Aquin, II. éd., Fribourg, Suisse, 1910.

Manser, Gallus, O. Pr., Das Verhältnis von Glauben und Wissen bei Averroës, Sonderabdruck aus Jahrbuch für Philosophie und spekulative Theologie, Bd. XXIV u. XXV, Paderborn 1911.

— Die mittelalterliche Scholastik nach ihrem Umfange und Charakter, Historisch-polit. Blätter, Bd. 139, S. 317—339 und 408—431.

Michael, E., S. J., Geschichte des deutschen Volkes vom 13. Jahrhundert bis zum Ausgang des Mittelalters, Bd. III, Freiburg i. Br. 1903.

Michel, A., O. Pr., Die Kosmologie des Maimonides und des hl. Thomas von Aquin in ihren gegenseitigen Beziehungen, Philosophisches Jahrbuch, Jahrg. 1891.

Müller, M. J., Philosophie und Theologie von Averroës, München 1875.
Munk, Sal., Le Guide des égarés, traité de Théologie et de Philosophie, par Moïse Ben Maimoun, dit Maïmonide, 3 vol., Paris, 1856, 1861, 1866.
— Mélanges de philosophie juive et arabe, Paris 1859.
Münz, J., Moses ben Maimon, sein Leben und seine Werke, Frankfurt a. M., 1912.
Pangerl, Franz, S. J., Studien über Albert den Großen, in: Zeitschrift für kath. Theologie, 36. Bd., 2. und 4. Heft, Innsbruck 1912.
Philonis omnia opera, edid. Cohn und Wendland, 5 Bde., Berlin 1896 ff.
Portalié, F., Augustinisme (Développement historique de l'), in: Dict. de Théologie cath. (Vacant.-Mangenot) col. 2501—2562, Paris 1903.
Prantl, Carl, Geschichte der Logik im Abendlande, 4 Bde., Leipzig 1855—70.
Renan, E., Averroès et l'Averroïsme, III. édit., Paris 1866.
Ritter, Heinrich, Geschichte der Philosophie, 12 Bde., Hamburg 1829—53.
Robert, G., Les écoles et l'enseignement de la Théologie pendant la première moitié du 12e siècle, Paris 1909.
Schmölders, Essai sur les écoles philosophiques chez les Arabes, Paris 1842.
Schneid, Math., Aristoteles in der Scholastik, Eichstätt 1875.
Schneider, Arthur, Die Psychologie Alberts des Großen, I. Teil Münster 1903, II. Teil Münster 1906.
Sertillanges, S. Thomas d'Aquin, 2 vol., Paris 1900.
Sighart, J., Albertus Magnus, sein Leben und seine Wissenschaft, Regensburg 1857.
Spitta, W., Zur Geschichte Ab'u l'Hasan al Asaris, Leipzig 1876.
Stentrup, S. J., Das Dogma von der zeitlichen Weltschöpfung, Innsbruck 1870.
Stöckl, Albert, Lehrbuch der Philosophie, II. Bd., Mainz 1881.
— Geschichte der Philosophie des Mittelalters, 3 Bde., Mainz 1864—66.
— Grundriß der Geschichte der Philosophie, Mainz 1894.
— Die thomistische Lehre vom Weltanfang in ihrem geschichtlichen Zusammenhange; in der Zeitschrift „Der Katholik", 63. Jahrgang, I. Hälfte, S. 225—241 und 337—361, Mainz 1883.
Thomae Aquinatis, Sancti, Opera omnia, edid. Fretté et Maré, vol. 34, Paris. Vivès 1871—1880.
— Opera omnia iussu impensaque Leonis XIII edita, 12 vol., Romae 1882—1906,
Überweg-Heinze, Geschichte der Philosophie, 4 Bde., Berlin, I 1909, II 1905, III 1907, IV 1906.
Vanhoonacker, De rerum creatione ex nihilo, Lovan. 1886.
Werner, Karl, Der hl. Thomas von Aquino, 3 Bde., Regensburg 1858.
Wieser, J., S. J., Beweis für die Existenz Gottes aus der Unmöglichkeit eines anfangslosen Daseins der Welt, in: Zeitschrift für kath. Theologie, II. Jahrgang, S. 473—504, Innsbruck 1878.
Worms, M., Die Lehre von der Anfangslosigkeit der Welt bei den mittelalterlichen arabischen Philosophen des Orients und ihre Bekämpfung durch die arabischen Theologen, Münster 1900, in: Beiträge zur Geschichte der Philosophie des Mittelalters, Bd. III, Heft 4.
Wulf, M. de, Histoire de la Philosophie médiévale, Paris 1905.
Zell, K., Albertus Magnus als Erklärer des Aristoteles, in: Katholik, 49. Jahrg., I. Hälfte, S. 166—178, Mainz 1869.
Zeller, Eduard, Die Philosophie der Griechen, II^1 u. II^2, Leipzig 1889 u. 1879.

Einleitung.

Wenngleich schon die ältesten griechischen Philosophen die Entstehung der Welt zum Gegenstande ihrer Untersuchungen gemacht haben, so ist es doch eigentlich Aristoteles, der zum ersten Male gestützt auf seine Naturphilosophie in gründlicher, wissenschaftlicher Weise die Ewigkeit, die Anfangslosigkeit der Welt, im Sinne von ungeworden gelehrt hat. Seitdem spielte die Frage nach der Entstehung der Welt immer eine große Rolle in der Geschichte der Philosophie. Im Neuplatonismus erfuhr das Problem durch die Emanationslehre eine von Aristoteles abweichende Lösung. Hier ist es vor allem der hl. Augustinus, der in seiner *Civitas Dei* die Platoniker, resp. Neuplatoniker bekämpfte. Nachdem der Aristotelismus bei den Arabern Eingang gefunden hatte und zu großem Ansehen gelangt war, fand wiederum die Frage, ob die Welt anfangslos oder geschaffen sei, bei allen gebildeten Kreisen das lebhafteste Interesse. Bezüglich dieses Problems herrschte bekanntlich zwischen den mohammedanischen Philosophen und Theologen ein erbitterter Kampf. Obgleich der Aristotelismus der Araber im großen und ganzen neuplatonisch modifiziert war, so lehrten doch die arabischen Aristoteliker die Ewigkeit und Anfangslosigkeit der Welt im Sinne von Aristoteles, obschon nicht alle mit der gleichen Klarheit und Bestimmtheit, mit derselben Unabhängigkeit vom Neuplatonismus. Den Einfluß des Aristoteles auf die Philosophie der Araber, die Entwicklung und Fortbildung der Lehre von der Anfangslosigkeit der Welt bei den arabischen Philosophen des Orients, die Bekämpfung der Peripatetiker durch die arabischen Theologen, hat M. Worms[1] zum Gegenstande einer Abhandlung gemacht.

[1] M. Worms, *Die Lehre von der Anfangslosigkeit der Welt bei den mittelalterlichen arabischen Philosophen des Orients und ihre Bekämpfung durch die arabischen Theologen,* Münster 1900.

Hier möchten wir mit unserer Arbeit einsetzen und das Schöpfungsproblem bei Moses Maimonides, Albertus Magnus und dem hl. Thomas von Aquin zur Darstellung bringen. Diese drei großen Denker sind Aristoteliker, können aber kraft ihres religiösen Standpunktes nicht ohne weiteres den ganzen Aristotelismus annehmen. Maimonides hat nun als Aristoteliker zum ersten Male mit großem Erfolg die Schöpfungslehre gegen die Peripatetiker verteidigt. So wurde er in gewisser Hinsicht der Vorläufer von Albertus Magnus und Thomas von Aquin bezüglich der Art und Weise, wie gegen den Aristotelismus in dieser Frage vorzugehen sei[1].

Es liegen freilich schon Einzelarbeiten über das Schöpfungsproblem bei Maimonides oder bei Albertus Magnus oder bei Thomas von Aquin vor. Aber wir haben gefunden, daß entweder nur Einzelfragen herausgegriffen wurden, oder daß die Lehre derselben nur unvollkommen, unvollständig, auch unrichtig dargestellt wurde, oder daß die Abhängigkeit von Albertus Magnus und Thomas von Aquin gegenüber Maimonides so hoch angeschlagen wurde, daß man bei allen dreien nur Übereinstimmung erblickte und geradezu wesentliche Differenzpunkte übersah[2]. Hauptsächlich ist es Albertus Magnus, der nicht genügend nach seiner ganzen Lehre in bezug auf das Schöpfungsproblem bisher dargestellt wurde, infolgedessen auch manche unkorrekte Ansichten darüber herrschen. In Anbetracht dessen werden wir das Schöpfungsproblem bei Maimonides, Albertus Magnus und Thomas von Aquin nochmals untersuchen, die Lehren derselben so vollständig als möglich darstellen, ihre Beziehungen zueinander aufdecken und die Übereinstimmungen und Differenzen hervorheben. In diesem Sinne möge unsere Arbeit ein Beitrag sein zur Geschichte des Schöpfungsproblems im Mittelalter.

---

[1] Schon vor Maimonides hatte Abu Hamid al-Gazali (gewöhnlich Algazel genannt) (1059—1111) die zeitliche Schöpfung der Welt mit bedeutendem Erfolg gegen die arabischen Philosophen verteidigt, aber nicht vom aristotelischen Standpunkte aus, sondern mehr im Anschluß an die arabischen Theologen. Vgl. M. Worms, *a. a. O.* S. 49—62.

[2] Joël, *Verhältnis Alberts des Großen zu Moses Maimonides,* Breslau 1876. Ferner Guttmann, *Das Verhältnis des Thomas von Aquino zum Judentum und zur jüdischen Literatur,* Göttingen 1891. Auch A. Stöckl (*Geschichte der Philosophie des Mittelalters,* II. Bd., S. 384 ff., Mainz 1865) hat das Schöpfungsproblem bei Albertus Magnus in seiner Geschichte der Philosophie des Mittelalters nur unvollständig behandelt.

Ich möchte diese Einleitung nicht schließen, ohne der Herren Professoren der Universität Freiburg in der Schweiz in dankbarer Weise zu gedenken. Besondern Dank schulde ich dem hochw. P. Michel O. Pr., Professor der Geschichte der Philosophie, für die von ihm empfangene vielseitige Anregung.

Gleichfalls danke ich dem hoch. P. Mandonnet O. Pr., Professor der Kirchengeschichte, für die Bereitwilligkeit, womit er mir seine reichhaltige Bibliothek zur Verfügung stellte.

Dem hochw. P. Manser O. Pr., Professor der Philosophie und Geschichte der Philosophie, unter dessen liebevoller und sicherer Leitung diese Arbeit geschrieben wurde, spreche ich hiermit meinen innigsten Dank aus. Endlich schulde ich Herrn Prof. Dr. Cl. Baeumker für die Aufnahme meiner Arbeit in die „Beiträge“ größten Dank.

Freiburg in der Schweiz, im Februar 1913.

I.

Das Schöpfungsproblem bei Moses Maimonides.

I. Stellung der mittelalterlich-jüdischen Philosophie im allgemeinen.

Wie einst die jüdisch-alexandrinische Philosophie aus der Berührung mit dem Hellenismus hervorgegangen ist, so verdankt die jüdisch-mittelalterliche Wissenschaft hauptsächlich ihre Entstehung dem innigen Kontakte mit der arabischen Kultur. Beide charakterisieren sich wesentlich durch die Tendenz, Glaube und Wissen, Theologie und Philosophie in Harmonie zu bringen. Auch in diesem Bestreben kommt die arabische mit der jüdisch-mittelalterlichen Wissenschaft überein. Noch mehr. Die Abhängigkeit der jüdisch-geistigen Entwicklung von derjenigen der Araber zeigt sich noch besonders darin, daß den verschiedenen philosophischen Strömungen bei den Mohammedanern ähnliche Erscheinungen innerhalb des Judentums entsprechen.

So scheinen die Karäer[1] unter den Juden die ersten gewesen zu sein, welche im Kampfe gegen die orthodoxen Theologen eine freiere Richtung vertraten und sich der wissenschaftlichen Methode der Mohammedaner bedienten, der sogenannten Mutaziliten[2] oder der Mutakallimun im weitern Sinne[3].

[1] Karäer waren eine jüdisch-häretische Sekte, gestiftet von Anam ben David (um 761 nach Chr.), Lehrer der Akademie zu Babylon. Sie verwarfen den Talmud. Weiteres darüber Munk, *Mélanges de philosophie juive et arabe*, Paris 1859, p. 470; *Le guide des égarés*, I, p. 336; Überweg-Heinze, *Geschichte der Philosophie*[9], II, S. 255, Berlin 1905.

[2] Mutaziliten d. h. die sich trennende Partei. Der Begründer dieser Dissidentenschule ist Wacel ben Ath'a († ca. 748). Sie vertreten gegenüber den orthodoxen Theologen des Islam eine freiere Richtung.

[3] Mutakallimun d. h. Anhänger des Kalam. „Kalam" = Rede, Wort Gottes. Über die Bedeutung des Wortes „Kalam" und „Mutakallimun" waren selbst die

Das Vorgehen der Karäer blieb für die Weiterentwicklung der jüdischen Wissenschaft nicht ohne Einfluß. Der erste bedeutende Religionsphilosoph unter den Juden war Saadja ben Joseph (892–942), Vorsteher der jüdischen Schule zu Sora in Babylonien und eifriger Bekämpfer der Karäer. Er versuchte, wohl als der erste, die Grundlehren des traditionellen Judentums mit den philosophischen Ideen seiner Zeit zu versöhnen und bediente sich der Methode der Mutaziliten. Der Einfluß des Aristotelismus ist unbedeutend[1]. Nach Saadja schlug die jüdische Religionsphilosophie zum Teil neuplatonische Bahnen ein, bedingt durch das Bekanntwerden mit neuplatonischen Werken, z. B. Liber de causis, die sogenannte Theologie des Aristoteles und andere. Der Hauptvertreter dieser Richtung ist der Jude Ibn Gebirol (Avencebrol) in Spanien (1020—1070), der jedoch unter den in Spanien lebenden Juden eine ziemlich isolierte Erscheinung bildete. Sein kühnes System war zu wenig in Harmonie mit der jüdischen

Araber nicht einig. „Nach den einen wurde das Wort ‚Kalam' von den Theologen des Islam deshalb gebraucht, weil die Erörterung der Frage, ob das Wort Gottes, der Koran, ewig oder geschaffen sei, ein Hauptbestandteil ihrer Lehre bildete. Nach den andern soll es ein Terminus für Logik sein. Algazel entscheidet sich für letztere Auffassung, wonach ‚Kalam' die Wissenschaft bezeichnet, welche lehrt, wie über einen Gegenstand zu disputieren sei. Mutakallimun sind dann diejenigen weiterhin, welche über die Dogmen des Islam Forschungen anstellen und darüber disputieren. Nicht wesentlich davon verschieden ist die Ansicht Haarbrückers." Guttmann, *Religionsphilosophisches System der Mutakallimun nach dem Berichte des Maimonides*, S. 6 Anmerk., Leipzig 1885; ferner Munk, *Le guide des égarés*, I, p. 335 Anmerk. 2, Paris 1856. — Spitta, *Zur Geschichte Ab'u l'Hasan al Asaris*, p. 52, Leipzig 1876, deutet Kalam als dialektisches Raisonnement. Munk versteht unter Mutakallimun Religionsphilosophen, d. h. solche, die über religiöse Fragen philosophische Untersuchungen anstellen. *Mélanges*, p. 328 u. 333: Man unterschied zwischen der älteren und jüngeren Richtung der Mutakallimun. Ursprünglich wandte man den Namen Mutakallimun auf alle diejenigen an, die die Grundlehren des Glaubens einer philosophischen Betrachtung unterstellten, also auch auf die Mutaziliten. Seit Al Aschari (873—935) wurden vorzugsweise die orthodoxen Theologen des Islam mit dem Namen Mutakallimun bezeichnet, welche die Mutaziliten als Häretiker bekämpften und später die Grundlehren des Koran gegen die Philosophen wissenschaftlich verteidigten. Vgl. Munk, *Guide des égarés*, I, c. 71, p. 335 Anm. 2. A. Stöckl, *Geschichte der Philosophie des Mittelalters*, II, S. 140, Mainz 1865. Überweg-Heinze, *a. a. O.*, 242 und andere.

[1] Munk, *Mélanges*, p. 478. 479.

Orthodoxie [1]. Außerdem waren kurz nach dem Tode Saadjas Schriften arabischer Aristoteliker nach Spanien gekommen. Gleichzeitig entzogen sich die daselbst wohnenden Juden der Autorität der babylonischen Schule zu Sora und gründeten die Schule zu Cordova, wo sie sich mit großem Eifer der aristotelischen Philosophie widmeten [2]. Eine eigenartige Stellung nimmt der jüngere Zeitgenosse Gebirols ein, der Dichter Jehuda Halevi (geb. um 1080), wahrscheinlich durch Algazel beeinflußt (geb. 1059, Lehrer in Bagdad, später in Syrien, gest. 1111). Er erblickte eine Gefahr in der Heranziehung der griechischen Philosophie zur Verteidigung des Glaubens. In seinem Buche Chosari läßt er die jüdische Lehre über die griechische Philosophie, die mohammedanische und christliche Theologie den Sieg davontragen [3]. Trotzdem ließen sich die jüdischen Denker vom Studium der griechischen Philosophie nicht abwendig machen. So erstand in Abraham ibn Daud (1110—1180) zu Toledo der erste bedeutendere Vertreter des Aristotelismus in der Religionsphilosophie. In seinem Hauptwerk „der erhabene Glaube" versucht er einen Ausgleich zwischen der aristotelischen Philosophie und der jüdischen Theologie; doch ohne entsprechenden Erfolg [4]. Endlich fand die durch verschiedene philosophische Strömungen beeinflußte Religionsphilosophie der Juden des Mittelalters in Moses Maimonides eine abschließende Lösung.

II. Maimonides. Sein wissenschaftlicher Charakter, seine Tendenz.

Moses Maimonides wurde zu Cordova in Spanien 1135 geboren. Schon frühzeitig mußte er mit seinem Vater, um den Verfolgungen von seiten der Mohammedaner zu entgehen, Spanien verlassen. Er begab sich nach Fez. Doch auch hier fand er, von dem Fanatismus der Araber bedrängt, keine sichere Heimstätte. 1165 unternahm er eine mühevolle Reise über Palästina nach Ägypten und verlebte die letzten Jahre seines Lebens in

[1] Munk, *Mélanges*, p. 480. 481.
[2] *Ebd.* p. 479. 480. [3] *Ebd.* p. 484.
[4] *Ebd.* p. 485. 486; ferner Überweg-Heinze, p. 268.

Ruhe und ehrenvoller Stellung zu Fostat (Alt-Kairo), wo er 1204 starb.

In seinem Hauptwerke, dem „Führer der Umherirrenden“ [1], das er 1190 vollendete und seinem Lieblingsschüler Joseph ibn Aquin zueignete, hat er den Ertrag seines langjährigen Denkens niedergelegt. Es offenbart einen tiefen, klaren Geist in Verbindung mit einer staunenswerten Belesenheit. Maimonides besaß eine genaue Kenntnis der jüdischen Literatur, war in hohem Maße vertraut mit den verschiedenen Richtungen der Mutakallimun [2], gründlich

---

[1] Dieses Werk von Maimonides ist in arabischer Sprache verfaßt worden unter dem Titel: *Dalâlat al Haïrin;* der hebräische Titel ist *More Nebuchim;* deutsch *Führer der Umherirrenden* oder *Leitung der Zweifelnden.* In der hebräischen Übersetzung des *Samuel ibn Tibbon* (um 1200) ist es mehrmals schon vor 1480 erschienen. In lateinischer Übersetzung ist es Paris 1520 und gleichfalls von Joh. Buxdorf, Basel 1629, ediert worden unter dem Titel *Dux perplexorum.* Das Ganze hat S. Munk arabisch und französisch mit kritischen, literarischen und erklärenden Anmerkungen veröffentlicht unter dem Titel: *Le guide des égarés, traité de théologie et de philosophie,* T. I—III, Paris 1856, 1861, 1866. Diese Arbeit ist allgemein als höchst verdienstvolles Werk aufgenommen worden. Wir werden das Hauptwerk von Maimonides nach dieser Übersetzung von Munk zitieren. Überweg (S. 259) bedauert nur, daß die schlechte Übersetzung des Titels anscheinend eine neue Sanktion gewonnen hat, da doch Munk selber in seiner Note über den Titel (II, p 379) als den wahren Sinn bezeichnet: „Indication ou guide pour ceux, qui sont dans la perplexité, dans le trouble ou dans l'indécision“, so daß nicht die Verirrten, sondern die Umherirrenden, Zweifelnden zu verstehen sind. Um so auffallender ist es, wenn A. Grünfeld, *Die Lehre vom göttlichen Willen bei den jüdischen Religionsphilosophen des Mittelalters von Saadja bis Maimuni* (*Beitr. zur Gesch. d. Philos. d. Mittelalters,* hrsg. v. Baeumker, VII, 6), Münster 1909, S. 64 Anm. 2, bemerkt: „An der gebräuchlichen Übersetzung ‚Führer der Verirrten‘ ist festzuhalten.“

[2] Vgl. *Guide,* I, c. 71, p. 400 Anmerk. 2. Schmölders (*Essai sur les écoles philosophiques chez les Arabes,* p. 135, Paris 1842) behauptet, daß Maimonides die Lehren der Mutakallimun nur aus tendenziösen Darstellungen der Aristoteliker gekannt habe. An obengenannter Stelle und *Mélanges,* p. 323 Anm. 1 erhebt Munk energischen Widerspruch und betont, daß Maimonides eine gute Kenntnis der Mutakallimun besessen habe, daß dieser des öftern behaupte, die Schriften der arabischen Theologen und Philosophen gelesen zu haben, und man daher keinen Grund habe, daran zu zweifeln. Vgl. zu diesem Zwecke *Guide,* I, c. 71, p. 444, 345; c. 74, p. 420 ff. Im gleichen Sinne wie Munk äußern sich Guttmann, *Das religionsphilosophische System der Mutakallimun,* S. 13 Anm., und ebenfalls Delitzsch, *Literaturblatt des Orientes,* S. 699, 1840 (bei Guttmann zitiert).

unterrichtet in der aristotelischen Philosophie, wie sie ihm durch Alfarabi, hauptsächlich durch Avicenna vermittelt wurde. Außerdem suchte er durch selbständige Beschäftigung mit den griechischen Kommentatoren [1], einem Alexander Aphrodisias und Themistius, die aristotelischen Kenntnisse zu erweitern und zu vertiefen. Philo, Plotin und Porphyr konnte er indirekt aus Verarbeitungen neuplatonischer Werke kennen lernen. Was Maimonides noch besonders zum Studium der griechischen Philosophie anregte, war seine Überzeugung, daß die griechische Philosophie in ihren Grundlehren ursprünglich vom Judentum ausgegangen sei, wodurch er in seiner Idee, eine Harmonie zwischen Glaube und Wissen zu versuchen, noch mehr bestärkt wurde [2]. Kurz, alles, was für seinen Zweck von Belang war, wurde herbeigezogen.

[1] Aristoteles und seine griechischen Kommentatoren waren Maimonides in arabischer Übersetzung zugänglich. Maimonides war kein Schüler von Averroes, lernte aber dessen Schriften in seinen letzten Lebensjahren kennen. Vgl. Munk, *Mélanges,* p. 487, wobei er auf einen diesbezüglichen Artikel im *Journal asiatique,* Juillet 1842, verweist.

[2] *Guide,* I, c. 71; II, c. 11; III, c. 54, p. 458 ff. Hier erklärt Maimonides, daß die Philosophie ursprünglich dem Judentum entstammt und nachher von den Griechen übernommen worden sei. Diese Meinung wurde im Mittelalter nicht nur von den Juden, sondern allgemein geteilt. So hat auch nach Albertus Magnus Plato das Alte Testament gekannt: *Sent.* I. dist. III. a. 18 ad 2um (ed. Borgnet Bd. 25, p. 114). Vgl. Thomas von Aquin, *De potentia,* q. 4, a. 1 ad 2 und I. *Sent.* III. dist. I, q. 4a ad Ium. Wir finden sie ebenfalls schon bei den Kirchenschriftstellern und andern. Schon Philo von Alexandrien und noch früher Aristobul (um 160 vor Chr.) sprachen sich in gleicher Weise aus. Ferner Justin in seiner *Apologie* II, 13 (Migne: P. G. 6, 466—67; *ib.* col. 459); Clemens Alexandrinus bezieht dies zunächst auf Plato, der, wie er meint, durch die Hebräer zum Philosophen wurde: *Strom.,* l. II, c. 5 (P. G. 8, 686), *Paedag.,* l. II, c. 1 (P. G. 8, 407); dann nennt er die griechischen Philosophen ganz allgemein Räuber, heimliche Entwender: *Strom.,* l. I, c. 17 (P. G., 8, 802). Ferner Augustinus, *De doctrina christ.,* l. II, c. 40 (P. L., 34, 63). Nach Philo hätte nicht bloß schon Heraklit seine Seinsgegensätze aus Moses geschöpft (*Quis rerum div. haeres,* § 214, p. 48, 19 – 25 ed. Cohn-Wendland), sondern die griechischen Gesetzgeber hätten den Pentateuch benutzt (*De Judice,* ed. Richter, v. 5, c. 2, p. 127) und die jüdischen Gesetze seien bis zu allen Völkern in Europa und Asien gelangt (*de Vita Moys.* l. II § 17 ff. p. 204, 6 ff. Cohn-Wendland). Ja Aristobul behauptet in den bei Eusebius *Praeparatio ev.* l. XIII, c. 12 (P. G., 21, 1097) erhaltenen Fragmenten, daß schon vor der Septuaginta eine teilweise griechische Übersetzung des Pentateuchs existierte, aus der Pythagoras, Sokrates und Plato geschöpft hätten.

Wollen wir kurz sein System der Philosophie charakterisieren, so dürfte es mit folgenden Worten wiedergegeben werden: Die Philosophie von Maimonides ist im großen und ganzen der neuplatonisch gefärbte Aristotelismus Avicennas, modifiziert durch seine religiösen Anschauungen [1].

Auf Grund dieses vielseitigen Wissens war Maimonides wie kein anderer seiner Zeit fähig, einen Ausgleich zwischen Glaube und Wissen zustande zu bringen. Über diese Tendenz seines Hauptwerkes gibt er uns direkten Aufschluß. Sein „Führer" ist nicht für das große Publikum geschrieben, sondern für einen auserlesenen Leserkreis bestimmt. Nicht an Anfänger in der Wissenschaft ist er gerichtet, sondern an bereits philosophisch Gebildete [2]. Nicht eine systematische Darstellung der aristotelischen Philosophie will er geben, nicht Philosophie um ihrer selbst willen treiben, sondern in erster Linie will er Religionsphilosoph sein [3]. Sein Streben geht dahin, all denjenigen, die durch die philosophische Zeitströmung im Glauben wankend geworden sind, umherirren,

[1] Joël, *Moses Maimonides*, Breslau 1876, S. 12.

[2] *Guide*, l. II, p. 23: „Je t'ai déjà fait savoir que j'ai pour but, dans ce traité, non pas d'y transcrire les livres des philosophes, . . . mais d'y rapporter les propositions qui sont à notre portée et nécessaires pour notre sujet" und ferner II, c. 14, p. 114: „Je n'ai pas besoin de répéter dans chaque chapitre que je n'ai composé pour toi ce traité que parce que je sais ce que tu possèdes."

[3] *Guide*, II, c. 2, p. 49: „Sache que, dans ce traité, je n'ai pas eu pour but de composer un ouvrage sur la physique, non plus que sur la métaphysique . . . Il ne faudra pas que tu croies un seul instant que j'ai eu uniquement pour but d'examiner ce sujet philosophique; car ces sujets ont été traités dans beaucoup de livres, et on en a, pour la plupart, démontré la vérité. Mais j'ai seulement pour but de rapporter ce dont l'intelligence peut servir à éclaircir certaines obscurités de la Loi." I. Introduct., p. 16: „Quant au présent traité, j'y adresse la parole, ainsi que je l'ai dit, à celui qui a étudié la philosophie et qui a acquis des sciences véritables, mais qui, croyant aux choses religieuses, est troublé au sujet de leur sens, à l'égard duquel les noms obscurs et les allégories laissent de l'incertitude." Endlich II, c. 2, p. 50: „Toutes les fois que, dans un chapitre quelconque, tu me verras aborder l'explication d'un sujet qui déjà a été démontré soit dans la science physique, soit dans la science métaphysique . . . tu sauras que ce sujet est nécessairement une clef pour comprendre une certaine chose des livres prophétiques, je veux dire de leurs allégories et de leurs mystères, et que c'est pour cela que je l'ai mentionné et clairement exposé comme étant utile . . . pour l'explication d'un principe relative au prophétisme ou à une opinion vraie quelconque qu'on doit admettre dans les croyances religieuses."

aber keinen Ausweg finden, ein Führer zu sein und sie durch die Philosophie für den Glauben wiederzugewinnen. Daher werden planmäßig und ausführlich alle jene Fragen behandelt, die durch den Zeitgeist besonders gefährdet waren, wie z. B. die zeitliche Schöpfung der Welt.

Wenn auch Maimonides in diesen seinen Bestrebungen anfangs von seinen eigenen Stammesgenossen stark angefeindet wurde, so ist doch schließlich seine Richtung im Judentum siegreich durchgedrungen. Freilich ist er in der Philosophie selber nicht epochemachend geworden; seine Bedeutung liegt in der Religionsphilosophie. Das eine hat er zustande gebracht, nämlich die Juden für den Aristotelismus zu begeistern. Dadurch wurde der Aristotelismus bei dem Judentum eingebürgert und dieses fähig gemacht, dem christlichen Mittelalter die arabisch-jüdischen Geistesschätze vermitteln zu können[1]. So ist Maimonides der erste unter den mittelalterlichen Juden, der im weitesten Umfange vom Aristotelismus aus, mit Zugrundelegung des Glaubens, als Stütz- und Haltepunktes, eine Harmonie zwischen Theologie und Philosophie zustande brachte, um entweder einen Ausgleich zwischen beiden herbeizuführen, oder doch wenigstens die Berechtigung der Glaubenslehre auch der Philosophie gegenüber nachzuweisen. Durch ihn hat endlich die jüdisch-mittelalterliche Religionsphilosophie nicht nur ihren Höhepunkt, sondern gewissermaßen auch ihren Abschluß erreicht, insofern innerhalb der rabbinischen Schulen keine nennenswerte Fortbildung mehr zu verzeichnen ist[2].

[1] Munk, *Mélanges*, p. 486: „Sous le rapport philosophique, son Guide des Égarés, bien qu'il n'ait pas produit de ces résultats directs qui font époche dans l'histoire de philosophie, a puissamment contribué à répandre de plus en plus parmi les Juifs l'étude de la philosophie péripatéticienne, et les a rendus capables de devenir les intermédiaires entre les Arabes et l'Europe chrétienne, et d'exercer par là une influence incontestable sur la scolastique. Dans le sein de la Synagogue, le Guide a produit des résultats qui ont survécu à la domination du péripatétisme" ...

[2] Munk, *ibid.*, p. 487: „L'œuvre de Maïmonide est la dernière phase du développement des études philosophiques chez les Juifs, considérés comme société à part."

III. Maimonides und die Stellung des Weltschöpfungsproblems.

Eine äußerst heftig geführte Kontroverse innerhalb der arabisch-jüdischen mittelalterlichen Philosophie herrschte hauptsächlich über die Frage nach dem Ursprunge der Welt. Ist die Welt ewig, anfangslos, oder hat sie einen Anfang? so lautete das Problem. Mit Recht sagt Worms: „Die Lösung, die man versuchte, die Antwort, die man darauf gab, wurde zugleich zur Unterscheidungslehre zwischen den Philosophen und den Theologen, zum Schibboleth der Gläubigen und der sogenannten Ketzer“ [1]. Allerdings war den Juden wie den Arabern [2] der Anfang der Welt durch Schöpfung aus Nichts durch den Glauben verbürgt. Allein die unbedingte, geradezu leidenschaftliche Hingabe der arabischen Denker an die aristotelische Philosophie mußte schießlich zu einem Konflikt mit dem Koran führen. Aristoteles war der biblische Schöpfungsbegriff fremd geblieben; er kannte kein absolutes, sondern nur ein relatives Entstehen. Tatsache ist, daß der Stagirite die Anfangslosigkeit und Ewigkeit der Welt gelehrt hat. Und hierin sind ihm die arabischen Philosophen rückhaltlos gefolgt. Daß zwischen dem Glauben, der die zeitliche Schöpfung lehrt, und der arabischen Philosophie, welche die Ewigkeit der Welt vertritt, eine unübersteigbare Kluft besteht, ist klar. Um so auffallender muß es erscheinen, daß die Philosophen, wie z. B. Avicenna, trotzdem vorgaben, mit der Lehre des Koran im Einklang zu stehen, was sie durch die berühmt gewordene Unterscheidung zwischen dem bildlich-literalen und dem höhern, geistigen Sinne des Koran erreicht zu haben glaubten; jener war für das Volk, die große Masse, bestimmt, dieser nur den tiefen Denkern zugänglich [3]. So sahen sich die mohammedanischen Theologen genötigt, die Glaubenslehre

[1] Worms, *Die Lehre von der Anfangslosigkeit der Welt bei den mittelalterlichen arabischen Philosophen des Orients* (*Beitr. z. Gesch. d. Philos. des Mittelalters*, hrsg. v. Baeumker, III, 4), Münster 1900, S. 2.

[2] Sure 7, 52. 10, 3. 11, 9. 32, 3. 50. 37 usw.

[3] Vgl. Munk, *Guide*, II, p. 197 Anm. 2; ferner die Abhandlung von G. M. Manser O. Pr.: *Das Verhältnis von Glaube und Wissen bei Averroës*, Jahrbuch für Philosophie und spekulative Theologie, Bd. 24 u. 25, 1910—11, und Separatabdruck, Paderborn 1911, S. 8.

von der Schöpfung auch wissenschaftlich zu rechtfertigen, zu verteidigen, und stellten die Behauptung auf, daß die zeitliche Creatio ex Nihilo demonstrativ, apodiktisch bewiesen werden könne. Die Mutakallimun und die Peripatetiker standen also einander scharf gegenüber. Jene wollten den zeitlichen Anfang der Welt, diese die Ewigkeit derselben apodiktisch beweisen.

Dies war der Sachverhalt, die Lösung des Problems, welche Maimonides bei Abfassuug seines Hauptwerkes vorlag. In der Eigenschaft als Religionsphilosoph mußte er zu dieser so brennenden Frage Stellung nehmen und kraft seines gläubigen Standpunktes eine für den Glauben günstige Antwort versuchen, dies um so mehr, da er durch die aristotelische Auffassung die ganze jüdische Religion vernichtet sah [1]. Nehmen wir die durch Maimonides gegebene Lösung vorweg, so können wir seine Ansicht folgendermaßen formulieren:

I. Die bloße Vernunft kann weder apodiktisch beweisen,
   a) daß die Welt geschaffen sein muß — gegen die Mutakallimun,
   b) noch daß die Welt nicht geschaffen sein kann — gegen die arabischen Aristoteliker.

II. Durch die Offenbarung wissen wir, daß die Welt aus Nichts geschaffen ist. Die philosophischen Gründe für die Schöpfung sind bei weitem denjenigen für die Ewigkeit der Welt vorzuziehen.

Wir wollen nun versuchen, die einzelnen Propositionen der Reihe nach zur Darstellung zu bringen.

---

[1] Hierüber drückt sich Maimonides klar aus, wenn er sagt (*Guide*, II, c. 25, p. 197): „Mais admettre l'éternité (du monde) telle que la croit Aristote, c'est-à-dire comme une nécessité, de sorte qu'aucune loi de la nature ne puisse être changée et que rien ne puisse sortir de son cours habituel, ce serait saper la religion par sa base, taxer nécessairement de mensonge tous les miracles, et nier tout ce que la religion a fait espérer ou craindre, à moins, par Dieu! qu'on ne veuille aussi interpréter allégoriquement les miracles." Vgl. ferner: *Guide*, II, c. 23, p. 182; c. 25, p. 198; c. 29, p. 226; c. 30, p. 234.

A. Die Vernunft kann nicht apodiktisch beweisen, daß die Welt geschaffen sein muß, oder Darstellung und Kritik der Lehre der Mutakallimun durch Maimonides.

1. Philosophische Grundlage des Systems der Mutakallimun.

Maimonides behandelt am Schlusse des ersten Teiles seines Hauptwerkes die Lehre und Kritik der Mutakallimun [1]. Im Kapitel 71 gibt er in kurzen Zügen einen Überblick über die Entstehung und den Werdegang des Kalam, seines Einflusses auf die jüdische Sekte der Karäer und auf Saadja [2], des ersten bedeutenden jüdischen Religionsphilosophen, der im Anschluß an die Mutakallimun die Schöpfung der Welt zu beweisen versucht hat. Hierauf entwirft er im Kapitel 72 ein großartiges Bild von dem Weltganzen nach der Auffassung der arabischen Philosophen, um es so klar und bestimmt als möglich von demjenigen der Mutakallimun abheben zu lassen. Bei den Peripatetikern ist das ganze Universum einheitlich geordnet; alles greift nach festen Naturgesetzen geregelt, harmonisch ineinander. Das Universum wird umspannt wie von einer Kugelschale von der obersten sternlosen Himmelssphäre, der Sphäre der täglichen Bewegung. Daran reihen sich in absteigender Linie die verschiedenen Himmelssphären, noch weiter der Feuerkreis, Luftkreis, Wasserkreis und endlich der Erdkreis. Die verschiedenen Sphären des Himmels sind überwacht und geleitet von den immateriellen Intelligenzen, denen sie entströmt sind, und an

[1] Gleich anfangs möchten wir bemerken, daß Maimonides die Aufmerksamkeit hauptsächlich auf die Peripatetiker richtet, während er den Mutakallimun eine mehr untergeordnete Stellung anweist. Daher ist es vielleicht zu erklären, daß er sie im II. Teil des Hauptwerkes, bei der Behandlung des Problems ex professo, nur nebenbei erwähnt und ihre Doktrin schon am Ende des I. Teiles zum Abschluß bringt. „Aber es scheint, sagt Bloch (*Charakteristik und Inhaltsangabe des Moreh Nebuchim*, p. 21, aus *Moses ben Moimons Schriften* herausgegeben von d. Gesellsch. zur Förderung der Wissenschaft des Judentums, Bd. I), daß er (Maimonides) späterhin den Gang der spekulativen Untersuchung nicht mit einer Polemik gegen Anschauungen belasten wollte, denen er keinen wissenschaftlichen Wert beilegt, von deren Besprechung er keine wirkliche Förderung seines Zweckes erwartet ... Derartige Erwägungen mögen ihn dazu bewogen haben, sich vorher mit dem Kalam abzufinden."

[2] Cf. Munk, *Guide*, I, c. 71, p. 336 Anm. 2; *Mélanges*, p. 479; Joël, *Moses Maimonides*, S. 9. 10; Breslau 1876; Überweg-Heinze, S. 263.

der Spitze des Ganzen steht Gott, alles beherrschend und leitend [1].

Im Kapitel 73 werden zwölf Grundsätze, als die philosophischen Grundlehren des Systems der Mutakallimun, zur Darstellung gebracht. Sie bilden das Gemeingut des Kalam, so sehr man sonst in andern Fragen auseinandergehen mochte [2]. Ein ganz anderes Weltbild tritt uns hier entgegen.

Die Welt fällt in lauter qualitätslose Atome auseinander, die einfach, unteilbar, einander völlig gleich sind, ohne Ausdehnung an sich und erst in ihrer Zusammensetzung einen Körper bilden [3]. Kein wirkliches Werden und Vergehen, nur Trennung und Verbindung der Atome [4]. Kein innerer Naturzusammenhang, keine Naturgesetze. Wir haben den mechanischen Atomismus eines Demokrit und Epikur vor uns. Nach diesen sind die Atome ewig, nach dem Kalam bedürfen alle Atome zu ihrer Fortdauer einer fortwährenden Neuschöpfung [5]. Also ein starrer Okkasionalismus, wonach Gott alles bis ins kleinste direkt und unmittelbar selbst verrichtet. In gleich atomistischer Weise wird auch die Zeit er-

[1] Es ist dies eine kurze Zusammenfassung dessen, was Maimonides in c. 72 breiter ausgeführt hat. Wir finden hier die aristotelische Doktrin stark modifiziert durch die neuplatonische Emanationslehre. Doch darauf werden wir später zurückkommen. Es genügt hier, damit auf den Unterschied zwischen beiden Richtungen aufmerksam gemacht zu haben.

[2] *Guide,* I, c. 73, p. 375 u. ff. Maimonides gibt zuerst alle 12 Grundlehren an, die er nachher der Reihe nach näher ausführt. Für unsern Zweck wird es genügen, ein kurzes Resumé darüber zu geben mit resp. Bemerkungen.

[3] *Guide,* I, c. 73, p. 377. 378, propositio I: „Chacune de ces parcelles est absolument sans quantité, mais lorsqu'elles sont réunies les unes aux autres, cet ensemble a de la quantité et est alors un corps" ... Toutes ces parcelles sont semblables et pareilles les unes aux autres, et il n'y a entre elles aucune espèce de différence." Eine ähnliche Lehre vertrat später Leibniz in seiner Monadenlehre. Der Graf Foucher de Careil hat in der Bibliothek zu Hannover ein Heft entdeckt, welches die Leibnizischen Auszüge aus der lateinischen Übersetzung des *Guide* enthält mit Bemerkungen von Leibniz. Es ist nicht ausgeschlossen, daß Leibniz durch Maimonides in seiner Monadenlehre beeinflußt war. Vgl. Guttmann, *Das religionsphil. System der Mutakallimun,* p. 20, Leipzig 1885; ferner Munk, *Guide,* I, c. 51, p. 186 Anm.

[4] I, c. 73, p. 378, prop. 1.

[5] *Ibid.,* p. 378, prop. I: „Ils soutiennent, au contraire, que Dieu crée perpétuellement ces substances, quand il le veut, et qu'ils peuvent aussi ne pas exister."

klärt, und um die Geschiedenheit und Bewegung der Atome zu ermöglichen, tritt die Lehre vom leeren Raume auf [1]. Hieran reiht sich eine eigenartige Auffassung von Substanz und Akzidens. Substanz und Atom werden identifiziert; die Akzidentien bedürfen einer stetigen Neuschöpfung [2]. Keines kann zwei unmittelbar aufeinanderfolgende Momente [3] lang existieren, keines Träger eines andern sein [4]. Wiederum Okkasionalismus. Ein Fundamentalbegriff von besonderer Tragweite für die Mutakallimun ist der Begriff des Möglichen. Sie lassen die Möglichkeit überhaupt nicht als etwas Reales gelten im Sinne der Aristoteliker; ja die Phantasie wird schließlich zur Norm für die Möglichkeit oder Unmöglichkeit eines Dinges [5]. So sagten sie z. B. es sei möglich, daß ein Mensch so groß sein könne wie ein Berg, mit mehreren Köpfen und in der Luft fliegend; ein Elefant könne so klein sein wie eine Mücke, und diese wieder so groß wie ein Elefant [6]. An Stelle des Kausalitätsgesetzes setzen sie die Gewohnheit [7]. Keine in der Natur der Dinge verankerte Gesetzesmäßigkeit der Erscheinungen, sondern nur Gewohnheitsmäßiges. Die Quintessenz der Mutakallimun besteht darin, auf den Lauf der Dinge keine Rücksicht zu nehmen. Ihre Abneigung gegen das Prinzip der Kausalität ging so weit, daß sie es ängstlich vermieden, Gott die erste Ursache zu nennen, ein Ausdruck, der den Philosophen geläufig war. Nach der An-

---

[1] *Ibid.*, p. 379, prop. II. III.

[2] *Ibid.*, p. 396, prop. VII: „Qui, par conséquent, sont perpétuellement créés, de manière que, lorsque l'un disparaît, il en est créé un autre."

[3] *Ibid.*, p. 388 f., prop. VI: „L'accident ne dure pas deux temps ... c'est-à-dire, deux instants." *Mélanges*, p. 322.

[4] *Ibid.*, p. 399, prop. IX: „Les accidents ne se portent pas les uns les autres."

[5] *Ibid.*, p. 400, prop. X: „Écoute quelle en est la signification: Ils sont d'avis que tout ce qui est imaginable est aussi admissible pour la raison ... et qu'il est admissible pour la raison que cela puisse arriver." Und weiter: p. 404: „Il est donc clair que, pour eux, ce qu'on peut s'imaginer est possible et que tout ce qu'on ne saurait s'imaginer est impossible."

[6] *Ibid.*, p. 402, prop. X.

[7] Diese Ansicht hat besonders an Algazel einen großen Verteidiger gefunden. Dieser ist durch seine rein subjektive Auffassung der Kausalität der Vorgänger Humes geworden. Vgl. *Guide*, I, c. 73, p. 392 Anm. 1; *Mélanges*, p. 378; Renan sagt mit Bezug darauf: „Hume n'a rien dit de plus."; *Averroès et l'Averroïsme*, III. éd., Paris 1866, p. 97.

sicht des Kalam erfordere jede Ursache eine Wirkung als notwendiges Korrelat. Dies führe aber zur Ewigkeit und Notwendigkeit der Welt, was gegen den Glauben verstoße. Daher wollten die Mutakallimun auf Gott nur den Ausdruck „Schöpfer", „Hervorbringer" angewandt wissen. Denn die Bezeichnung der „Schaffende" müsse dem Begriff nach dem Geschaffenen zeitlich vorangehen, wodurch der Glaube an die zeitliche Schöpfung aufrecht erhalten bleibe [1].

Endlich leugnen sie jede Art eines Unendlichen in der Welt [2] und die Zuverlässigkeit der Sinneserkenntnisse [3].

[1] *Guide*, I, c. 69, p. 313. 314: „Ceux qu'on connaît sous le nom de Motécallemîn évitent cette dénomination (cause) avec grand soin et appellent Dieu l'agent. Ils croient qu'il y a une grande différence entre dire cause et dire agent: car, disent-ils, si nous disions qu'il (Dieu) est une cause, il s'ensuivrait nécessairement que l'effet existe, ce que conduirait à l'éternité du monde et (à admettre) que le monde lui est (coexistant) d'une manière nécessaire; mais si nous disons agent, il ne s'ensuit pas nécessairement que l'objet de l'action existe ensemble avec lui, car l'agent peut être antérieur à son action; et ils vont même jusqu'à se figurer que l'agent ne peut être dit agent qu'à la condition d'être antérieur a son action." Schon Plotin wollte Gott nicht als „erste Ursache" bezeichnen mit einer ähnlichen Begründung: *Ennead.* VI, 9. 3 (vgl. Munk, *Guide, ibid.*, p. 314 Anm. 1.) Aus dem Zusammenhang ist ersichtlich, daß es sich nicht um eine Prioritas naturae, sondern nur Prioritas temporis in unserer Frage handeln kann. Hat man also bewiesen, daß die Welt geschaffen sein muß, so hat man eo ipso auch den Anfang der Welt bewiesen. Geschaffen sein und angefangen haben sind also nach den Mutakallimun korrelative Begriffe; wie auch Ewigkeit und Notwendigkeit. Erst Thomas von Aquin hat hier eigentlich Klarheit gebracht durch die Unterscheidung des „Daß" von dem „Wann" der Schöpfung. Ist auch das „Geschaffen sein" der Welt demonstrativ bewiesen, so ist das „Wann" der Schöpfung, ob zeitlich oder anfangslos, damit noch nicht gelöst.

[2] *Guide*, I, c. 73, p. 413, prop. XI: „L'existence de l'infini (dans l'univers) est inadmissible, de quelque manière que ce soit." Sie leugnen ein Unendliches innerhalb der Welt der Größe und der Zahl nach. Ferner eine unendliche Reihe zugleich wirkender Ursachen (subordinatio per se) und das Unendliche per accidens oder per successionem. p. 413. 414. 415.

[3] *Guide, ibid.*, p. 416, prop. XII: „Les sens ne donnent pas toujours la certitude." Sie verwarfen also die Sinneserkenntnis als Kriterium der Wahrheit. Die genannte Propositio ist in gewisser Hinsicht richtig. Allein sie wollen damit nur ihre theologische Voraussetzung begründen. Dieser Satz, sagt Maimonides, war für sie sehr wichtig. Denn so oft wir mit den Sinnen etwas wahrnehmen, was ihren Annahmen widerspricht, so behaupten sie, daß man auf die Sinne keine Rücksicht nehmen dürfe. Vgl. wie oben p. 418.

Alle diese philosophischen Grundlehren bilden für die Mutakallimun die Basis, um gestützt darauf die Schöpfung der Welt, die Existenz, Einheit, Unkörperlichkeit Gottes, die vier wichtigsten religionsphilosophen Probleme, beweisen zu können. Ferner wollten sie um jeden Preis zuerst die Schöpfung der Welt beweisen und unter dieser Voraussetzung weiter dann die Existenz Gottes usw. [1].

2. Beweise der Mutakallimun für die Weltschöpfung.

Sieben Beweise sind es, welche die Mutakallimun mit Hilfe der eben dargelegten philosophischen Prinzipien anführen und zwar sollen sie apodiktischen Wert besitzen.

I. Können wir das Geschaffensein eines einzigen Dinges nachweisen, so dürfen wir es auch auf die übrige Welt ausdehnen. Jenes wird also bewiesen. Betrachten wir z. B. den Entwicklungsgang des Individuums Zeïd, der anfangs nur ein Samentropfen war und allmählich durch Weiterbildung zur Vollendung gelangte; nun hat er sich nicht selbst verändert, noch von einem Zustand in den andern sich versetzt. Also muß es außer ihm ein Wesen geben, das all dies bewirkte. Das gilt von allen Dingen. Also ist außer der ganzen Welt ein Wesen, das die Welt geschaffen hat [2].

II. Dieser Beweis stützt sich auf die Unmöglichkeit eines Unendlichen jeglicher Art in der Welt. Dieser Zeïd existiert nun, nachdem er einmal nicht war. Er stammt von seinem Vater Amr, dieser wieder von seinem Vater Khaled usw. Nun kann es keinen Prozeß in Infinitum geben, also müssen wir zu einem ersten Menschen gelangen. Woher dieser erste Mensch? Aus dem Staub. Woher der Staub? Aus dem Wasser. Nun ist es

[1] *Guide*, I, c. 73, p. 419: „Je vais exposer leurs méthodes relatives aux quatre questions, dont il s'agit" — „c'est-à-dire, les méthodes de démonstration employées par les Motécallemîn pour établir la création du monde, ainsi que l'existence, l'unité et l'incorporalité de Dieu" fügt Munk hinzu (Anm. 3). Ferner *Guide*, I, c. 71, p. 346; I, c. 73, p. 438—39: — Munk, *Mélanges*, p. 321: „Le but principal des Motécallemîn était d'établir la nouveauté du monde . . . afin de prouver par là l'existence d'un Dieu créateur, unique, incorporel."

[2] *Guide*, I, c. 74, p. 421—22. Wir geben hier und in den anderen Beweisen ein kürzeres Resumé.

unmöglich, bis ins Unendliche weiter fortzufahren. Also muß die Welt aus Nichts erschaffen sein [1].

III. Argument auf Grund der Atomlehre. Unter den Atomen gibt es solche, die miteinander verbunden, andere, die im Zustande der Trennung sind; wieder andere, die bald im Zustande der Trennung, bald im Zustande der Verbindung sind. Nun liegt in der Natur der Atome weder ausschließlich die Neigung zur Trennung, noch zur Verbindung. Im ersten Falle wäre sonst die Verbindung, im zweiten die Trennung unmöglich. Woher also die Trennung und Verbindung? Dies kann nicht erklärt werden, außer wir nehmen Gott an, der die Verbindung und Trennung der Atome vollzieht. Also muß die Welt geschaffen sein [2].

IV. Das ganze Universum besteht nur aus Atomen und Akzidentien. Jedes Atom aber muß eines oder mehrere Akzidentien besitzen, um existieren zu können. Nun müssen aber die Akzidentien jeden Augenblick erneuert werden, wie wir schon wissen. Also müssen wir noch nachweisen, daß die Atome geschaffen sein müssen. Würden sie nicht geschaffen sein, dann wären sie ewig. Weil aber die Atome ohne Akzidentien nicht existieren können, so hätten wir unendlich viele Akzidentien. Ein Unendliches ist unmöglich. Also müssen die Atome geschaffen sein [3].

V. Alles in der Welt hat ganz bestimmte Akzidentien, ganz bestimmte Formen, ganz bestimmte Größen. Ein jedes Ding könnte aber ebensogut andere Bestimmungen haben. Woher kommt es, daß jedes Ding gerade diese Bestimmtheiten hat? Woher anders als von einem freien Wesen, das unter allen möglichen Bestimmungen gerade diese ausgewählt hat. Also muß die Welt geschaffen sein [4].

VI. Die Welt besitzt eine bloß mögliche Existenz, sonst würde sie mit Gott identisch sein. Was aber eine bloß mögliche Existenz besitzt, kann sein und auch nicht sein. Da aber die Welt

[1] *Guide, ibid.*, p. 422—23. [2] *Guide, ibid.*, p. 423—24.

[3] *Guide, ibid.*, p. 424: Das ganze Argument beruht auf der Atom- und Akzidenslehre und darauf, daß jede Art eines Unendlichen unmöglich sei.

[4] *Guide, ibid.*, p. 426: Dies Argument wird genannt das Argument der freien Bestimmung von seiten Gottes. Vorausgesetzt ist die Lehre, daß es keine inneren Naturzusammenhänge gebe.

wirklich existiert, so muß es ein Wesen geben, das die Existenz der Nichtexistenz vorgezogen hat, d. h. die Welt muß geschaffen sein [1].

VII. Wäre die Welt ewig, so gäbe es unendlich viele Menschenseelen, weil diese unsterblich ist. Ein Unendliches kann es nicht geben. Also muß die Welt geschaffen sein [2].

3. Kritik der Grundlehren und Beweise der Mutakallimun nach Maimonides.

Wenn wir Maimonides an den Lehren der Mutakallimun eine scharfe, teilweise geradezu vernichtende Kritik üben sehen, so dürfte dies leicht verständlich sein. Wir erblicken ja in ihm einen tüchtig geschulten Aristoteliker, einen Denker, der manche große Eigenschaften von dem großen Stagiriten geerbt zu haben scheint. Vor allem tritt uns in ihm entgegen ein klares Auge, ein offener Sinn für wahre Naturbetrachtung und Naturphilosophie. Die Natur, die Welt haben ihm vieles, sehr vieles zu sagen. Er horcht auf ihre Stimme; durch sie will er sich zur Lösung der höchsten Fragen hinaufführen lassen.

Um so mehr mußte er zu heftigem Widerspruch gereizt werden, wenn er bei den Mutakallimun Lehren findet, die er bereits zu den veralteten Theorien rechnet, wie z. B. den mechanischen Atomismus eines Demokrit und Epikur in Verbindung mit einem rigorosen Okkasionalismus; wenn er Prinzipien anwenden sieht, worin er mehr ein Phantasieren als ein Denken erblickt, wie z. B. die Aufstellung des Satzes, die Einbildungskraft bilde die Norm für die Möglichkeit oder Unmöglichkeit eines Dinges, wogegen er die schärfsten Pfeile schleudert; wenn er endlich die Ansicht bei ihnen vertreten findet, die Sinneserkenntnis könne kein Kriterium für die Wahrheit abgeben, welche Sätze aufgestellt wurden nur zu dem Zweck, um vorgefaßte Meinungen nicht aufgeben zu müssen. Den letzten ausschlaggebenden Grund für die Aufstellung solcher Theorien findet er im Bestreben, den Philosophen gegenüber, um jeden Preis die Schöpfung der Welt be-

[1] *Guide, ibid.*, p. 428.
[2] *Guide, ibid.*, p. 431—32.

weisen zu wollen [1]. Zur Erreichung dieses Zweckes gingen sie nicht von der Welt, der Natur, aus, wie sie sich dem vorurteilslosen Beobachter und Denker darbietet, sondern sannen nach, wie wohl die Welt beschaffen sein müßte, um Grundlage zu Beweisen für ihre vorgefaßte Meinung abgeben zu können; ein Vorgehen, das schon durch Themistius gerichtet sei, der da sagte, daß die wahren Meinungen von den Dingen abhingen, und nicht umgekehrt [2]. Durch eine Anleihe bei früheren Philosophen vermeinten sie ihre Theorie stützen zu können. Durch eine dichterische, zuweilen dunkle Darstellung suchten sie ihrer Lehre ein höheres Ansehen zu verschaffen [3]. Für dieses willkürlich zusammengedachte und jeder gesunden philosophischen Naturerklärung widersprechende Weltbild kann Maimonides nicht genug Worte des Tadels finden. Immer und immer wieder hebt er die Grundfehler der Mutakallimun hervor [4].

[1] *Guide,* I, c. 71, p. 346: „Quant à leurs manières d'argumenter ... il y en a de variées; mais la chose qui leur est commune à tous, c'est d'établir tout d'abord la nouveauté du monde, au moyen de laquelle il est avéré que Dieu existe." *Ibid.*, p. 349: „Mais ce qu'il faut savoir, c'est que dans les propositions que les hommes des racines, je veux dire les Motécallemîn, ont établies pour affirmer la nouveauté du monde, il y a renversement du monde et altération des lois de la nature."

[2] *Guide,* I, c. 71, p. 344: „Les anciens Motécallemîn ... ne s'attachèrent pas d'abord, dans leurs propositions, à ce qui est manifeste dans l'être, mais ils considéraient comment l'être devait exister pour qu'il pût servir de preuve de la vérité de leur opinion, ou du moins ne pas la renverser. Cet être imaginaire une fois établi, ils déclarèrent que l'être est de telle manière." Und *ibid.* p. 345: „Mais je te dirai en thèse générale que la chose est comme l'a dit Thémistius, savoir: que l'être ne s'accommode pas aux opinions, mais que les opinions vraies s'accommodent à l'être." Ferner *ibid.* p. 349. 351. Auf die Absurditäten, die sich aus der X. propositio ergeben, macht er besonders aufmerksam, *ibid.*, p. 401 ff. zu prop. X.

[3] *Guide,* I, c. 74, p. 420: „Quelquefois on y a employé la rime et les mots symétriques, et on y a fait choix des expressions les plus élégantes; et parfois aussi on y a employé un style obscur, dans le but d'étonner l'auditeur e d'effrayer celui qui en aborde la méditation."

[4] *Guide,* I, p. 344, 349, 351, 400 ff. In gleicher Weise drückt sich Averroës, der große Zeitgenosse von Maimonides, über die Mutakallimun aus. Er sagt: „Ja, ein großer Teil der Prinzipien, worauf die A'scharier ihre Kenntnisse bauen, ist rein sophistisch." M. J. Müller, *Philosophie und Theologie von Averroes*, S. 23, München 1875.

Wir glauben der Mühe enthoben zu sein, noch näher auf die Propositionen einzugehen. Hat sich ja Maimonides selber nur kurz damit befaßt, weil er in der dargelegten Atomlehre, in der Substanz- und Akzidenztheorie, in der Leugnung der Sinneserkenntnis, als des Kriteriums der Wahrheit, in der Zurückweisung der Ding-Naturen und des objektiv kausalen Naturzusammenhanges nur Voreingenommenheit und Einbildung sieht, keineswegs aber echt wissenschaftliches Streben. Was die Zurückweisung jedes Unendlichen in der Welt anbelangt, welcher Grundsatz eine Hauptrolle in der Beweisführung der Mutakallimun spielt, so gibt Maimonides allerdings zu, daß eine unendliche Reihe zugleich wirkender Ursachen (subordinatio per se), eine unendliche Zahl zugleich existierender Dinge unmöglich sei; leugnet aber, daß auch die Unmöglichkeit eines Infinitum per accidens, per successionem, evident sei [1]. Denn wäre das Infinitum per successionem so evident unmöglich, so würde dieser Beweis allein schon genügen, um die Ewigkeit der Welt zu widerlegen [2].

Mit den Grundlehren müssen notwendigerweise auch die darauf gegründeten Beweise für die Schöpfung fallen. Alle Beweise, sagt Maimonides kurz und bündig, stützen sich entweder auf die Leugnung des objektiven Naturzusammenhanges oder auf die Unmöglichkeit des Infinitum per successionem oder auf beide zugleich [3]; jenes ist eines wahren Philosophen nicht würdig, dieses nicht apodiktisch bewiesen. Also können sich die Mutakallimun keineswegs damit brüsten, ihre Ansicht apodiktisch bewiesen zu

[1] *Guide,* II. Introduction, p. 27: „Il s'ensuit que l'infini peut exister par manière de succession et pourvu qu'il n'y ait pas simultanéité." Und *ibid.* p. 28: „Ses sectateurs (d'Aristote) et les commentateurs de ses écrits prétendent qu'elle est nécessaire et non pas seulement possible, et qu'elle a été démontrée."

[2] *Guide,* I, c. 73, p. 416: „Or, s'il était manifestement inadmissible qu'il y eût des choses infinies par succession, dût même ce qui en existe maintenant être fini, l'éternité du monde se montrerait inadmissible de prime abord, sans qu'on eût besoin d'aucune autre proposition."

[3] *Guide,* I, c. 74, p. 435: Ils „doivent nécessairement y employer l'une de ces deux propositions ou les deux à la fois; savoir, la Xe proposition, ... ou bien la XIe proposition, qui proclame l'inadmissibilité de l'infini par succession."

haben [1]. Wer die Sache wissenschaftlich begründen will, gewinnt kein anderes Resultat, als daß er den Glauben derjenigen schwächt, welche diese Beweise untersuchen und sie als innerlich unhaltbar erkennen [2].

Wir übergehen also die Argumente, insoweit sie sich auf die bereits gerügten Fundamente stützen. Das III. Arg. setzt die Richtigkeit der Atomtheorie voraus, das II. und IV. die Unmöglichkeit eines Infinitum per successionem. Beim VI. Arg. läßt es Maimonides dahingestellt, ob sich die arabischen Dogmatiker über den Sinn ihrer These selber täuschten oder andere nur täuschen wollten [3]. Das Täuschende liegt im Begriff des Möglichen, der von den Philosophen und Theologen der Araber verschieden erklärt wird. Die Peripatetiker verstehen darunter — insoweit wir es hier damit zu tun haben — die wirkliche, existierende Potenz, die notwendig auf eine außer ihr liegende Ursache hinweist; die Theologen dagegen die potentia obiectiva, die bloße Denkbarkeit, die absolute Möglichkeit, eine Existenz empfangen zu können; sie berücksichtigten also nur die rein ideale Ordnung, womit aber nichts bewiesen wird. Das VII. Argument stützt sich ebenfalls auf die Unmöglichkeit des Unendlichen, nämlich auf die unendliche Zahl von Menschenseelen, welche unannehmbar sei. Darauf antwortet Maimonides, daß dieser Beweis nur dann eine Instanz gegen die Philosophen bilden würde, wenn auch diese die Unsterblichkeit

[1] *Guide*, I, c. 71, p. 346—347: „Quand donc j'ai examiné cette méthode, mon âme en a éprouvé une très grande répugnance, et elle mérite en effet d'être repoussée; car tout ce qu'on prétend être une preuve de la nouveauté du monde est sujet aux doutes, et ce ne sont là des preuves décisives que pour celui qui ne sait point distinguer entre la démonstration, la dialectique et la sophistique ... Il est clair et évident que toutes ces démonstrations sont douteuses, et qu'on y a employé des prémisses qui ne sont pas démontrées." Ferner II, c. 16, p. 128: „Je n'accepte pas ces preuves et je ne veux pas m'abuser moi-même en décorant les méthodes sophistiques du nom de démonstrations."

[2] *Guide*, II, c. 16, p. 128: „Si un homme prétend démontrer une certaine question par des sophismes, il ne fortifie point, selon moi, la croyance à cette chose qu'on cherche, mais, au contraire, il l'affaiblit et donne lieu à contester la chose; car la nullité de ces preuves étant devenue manifeste, l'âme se refuse à croire ce qu'on a cherché à prouver."

[3] *Guide*, I, c. 74, p. 429.

im Sinne der Mutakallimun auffaßten[1]. Wie man aber die Unsterblichkeit der Seele zu deuten habe, sei bei den Philosophen noch keine ausgemachte Sache[2].

Somit haben nach Maimonides die Beweise der Mutakallimun keinen apodiktischen Wert[3].

Zum Schlusse noch etwas über die Methode der Mutakallimun. Sie wollten zuerst die Notwendigkeit der Schöpfung beweisen, um daraus die Existenz Gottes zu erschließen. Allerdings, ist einmal apodiktisch die Weltschöpfung bewiesen, so ergibt sich von selbst die Existenz Gottes, als des Schöpfers[4]. Aber gerade ersteres läßt keine Demonstration zu, und eine solche ist am wenigsten von den Mutakallimun gegeben worden[5]. Es ist außerdem eine sehr mißliche Sache, die Beweise für die Existenz Gottes mit den Beweisen für den Anfang der Welt so innig zu verquicken, da

[1] *Guide,* ib., p. 432.

[2] *Guide,* ib., p. 433, Anm. 2: Avicenna nämlich lehrte die individuelle Unsterblichkeit. Weil aber die Seele keinen Ort und keine Lage einnimmt, sieht er in einer unendlichen Anzahl von Seelen keinen Widerspruch. Averroës dagegen lehrte, daß nur der eine Intellectus separatus (agens) unsterblich sei, weshalb für ihn das Argument keine Bedeutung hat. Vgl. ferner Fr. Brentano, *Die Psychologie des Aristoteles,* Mainz 1867, S. 8 ff.

[3] Das gleiche bemerkt Averroës: Er sagt: „Überdies ist diese Methode nicht einmal demonstrativ und führt nicht mit Evidenz zu der Existenz des Schöpfers." Ferner: „Die Methoden, welche diese Leute in der Frage über die Entstehung der Welt anwenden, vereinigen in sich die zwei folgenden Eigenschaften, nämlich die Natur der großen Masse ist für sie nicht empfänglich, und überdies sind sie nicht demonstrativ. Sie passen also weder für die Wissenden, noch für die große Menge." Vgl. M. J. Müller, *Phil. u. Theologie von Averroes,* S. 29 u. 30.

[4] *Guide,* I, c. 71, p. 346: „Or, dès qu'il est établi que le monde est créé, il est indubitablement établi qu'il y a un ouvrier qui l'a créé." Ferner *ibid.* p. 349.

[5] *Guide,* ib., p. 347: „En effet, tout penseur pénétrant qui cherche la vérité et ne s'abuse pas lui-même sait bien que cette question, je veux dire (celle de savoir) si le monde est éternel ou créé, ne saurait être résolue par une démonstration décisive, et que c'est un point où l'intelligence s'arrête." Es scheint aus diesen Worten hervorzugehen, daß Maimonides nicht nur die Beweise der Mutakallimun im Auge hatte, sondern sich überhaupt damit über das Problem ausgesprochen hat. Stöckl (*Geschichte der Philosophie des Mittelalters,* II, S. 167) scheint diese Stelle übersehen zu haben als er schrieb, daß Maimonides ausschließlich die Beweise der Mutakallimun im Auge gehabt habe, wenn er sage, daß der Anfang der Weit nicht bewiesen werden könne.

man dadurch geradezu in die Unmöglichkeit versetzt wird, für Gottes Existenz einen stringenten Beweis zu erbringen [1]. Die Beweise für die Existenz Gottes, für seine Einheit usw. müssen unabhängig von der Frage, ob die Welt ewig oder geschaffen ist, geführt werden, nicht nach der Art der Mutakallimun, sondern auf der Grundlage einer gesunden Philosophie [2]. Freilich, sagt Maimonides, wollen wir vorläufig die Behauptung der Philosophen, die Welt sei ewig, zugeben, um sich ihrer Beweise für die Existenz Gottes bedienen zu können, ohne sich zu ihr zu bekennen. Ibn Falaquera, der Kommentator des Guide des Égarés im 13. Jahrhundert, hat in dem Vorgehen von Maimonides einen Fehlschluß sehen wollen [3]. Allein Joël [4] hat recht, wenn er sagt, daß der Fehlschluß nur scheinbar sei. Denn an Hand der Prinzipien, mit denen die Aristoteliker die Ewigkeit der Welt beweisen wollten, bringt Maimonides eine stringente Beweisführung für die Existenz Gottes [5]. Dabei bleibt die Frage noch offen, ob die Welt ewig sei, oder ob sie angefangen habe.

[1] *Guide,* I, c. 76, p. 458 f.: „Loin d'avoir démontré la nouveauté du monde, il nous ont détruit les démonstrations de l'existence ... de Dieu."

[2] *Guide,* I, c. 71, p. 351: „Je veux affermir l'existence de Dieu dans notre croyance par une méthode démonstrative sur laquelle il ne puisse y avoir aucune contestation ... Et d'autant plus que les preuves philosophiques sur ces trois questions sont prises dans la nature visible de l'être ... tandis que les preuves des Motécallemîn sont puisées dans des propositions contraires à la nature visible de l'être."

Guide, ibid., p. 348: „La manière véritable, c'est-à-dire la méthode démonstrative dans laquelle il n'y a point de doute, consiste à établir l'existence de Dieu ... par les procédés des philosophes, lesquels procédés sont basés sur l'éternité du monde. Ce n'est pas que je croie l'éternité du monde, ou que je leur fasse une concession à cet égard; mais c'est que, par cette méthode, la démonstration devient sûre et on obtient une parfaite certitude ... que Dieu existe." *Ib.* p. 350.

[3] *Guide,* ib., p. 350 Anm. 1.

[4] Joël, *Religionsphilosophie des Maimonides,* Breslau 1876, S. 15—16.

[5] Vgl. *Guide,* II, c. 1 u. 2. So sagt er II, 1, p. 41: „Il est donc démontré, par cette spéculation, qu'il y a un être qui, par sa propre essence même, est d'une existence nécessaire, et c'est celui dont l'existence n'a point de cause, dans lequel il n'y a point de composition ... cet être est Dieu." Ferner II, c. 2, p. 47: „L'existence de Dieu ... est démontrée par des preuves décisives et certaines, n'importe que le monde soit une création ex nihilo, ou qu'il ne le soit pas." Vgl. *Guide,* I, c. 1, p. 46.

Das Endergebnis besteht also darin, daß die Beweise der Mutakallimun für den Anfang der Welt nicht apodiktisch sind, daß überhaupt der Anfang der Welt ein Problem bildet, dessen völlige Lösung dem Menschen unzugänglich bleibt: „En effet, tout penseur pénétrant qui cherche la verité et ne s'abuse pas lui-même, sait bien que cette question, je veux dire (celle de savoir) si le monde est éternel ou créé, ne saurait être résolue par une démonstration décisive, et que c'est un point où l'intelligence s'arrête." *Guide,* I, c. 71 p. 347.

B. Die Vernunft kann nicht apodiktisch beweisen, daß die Welt nicht geschaffen sein kann, oder Darstellung und Kritik der Lehre der arabischen Aristoteliker von der Ewigkeit der Welt nach Moses Maimonides.

1. Übergang zu den Beweisen für die Weltewigkeit.

Maimonides will nun in dieser Frage die ganze Aufmerksamkeit den Peripatetikern zuwenden. Wie ernst er die Sachlage auffaßte, beweist die eingehende, sorgfältige Untersuchung des Problems, der er eine beträchtliche Anzahl von Kapiteln widmet [1]. Es ist dies auch leicht zu erklären. Denn einmal ist er selber ein begeisterter Aristoteliker, sodann mußte er kraft seines Standpunktes, von der aristotelischen Philosophie aus einen Ausgleich zwischen Philosophie und Theologie zu erstreben, gegen den Aristotelismus der Araber selber Stellung nehmen. Daher geht er Schritt für Schritt seinen Gegnern nach, um schwache Punkte ausfindig zu machen, um, wenn möglich, die Gegner mit ihren eigenen Waffen zu schlagen. Hiermit betritt er selber den Weg, auf den er einmal bei der Behandlung der Mutakallimun hingewiesen hatte. Er will den Mangel der Stringenz in der Beweisführung der Philosophen aufdecken [2].

[1] *Guide,* II, c. 13—26, p. 104—200.

[2] *Guide,* I, c. 71, p. 347: „Le terme jusqu'où pourrait aller, selon moi, le théologien qui cherche la vérité, ce serait de montrer la nullité des démonstrations alléguées par les philosophes pour l'éternité (du monde); et combien ce serait magnifique si l'on y réussissait!"

Folgen wir ihm nun auf diesem Wege. Nachdem er mit Hilfe aristotelischer Prinzipien, die nicht mehr weiter einer Prüfung unterzogen, sondern als allgemein giltig angenommen werden, die Existenz Gottes, unabhängig von der Frage, ob die Welt geschaffen sei oder nicht, apodiktisch bewiesen hatte, gibt er die damalige Auffassung des Weltsystems [1]. Es ist das aristotelische Weltbild, modifiziert durch die neuplatonische Emanationstheorie. Wir müssen es in kurzen Zügen wiedergeben, weil Maimonides später darauf Bezug nimmt. Wir haben drei Hauptklassen von Dingen zu unterscheiden: Die immateriellen Intelligenzen, frei von jeder Materie, die Körper der Himmelssphären, denen nur örtliche Veränderung zukommt, während sie in sich stets unwandelbar bleiben, die Körper des Werdens und Vergehens. Kurz, wir haben die Unterscheidung der sublunaren und der obern Welt. Die erstere ist durch die letztere bedingt, und beide werden schließlich auf Gott zurückgeführt. Nach dem Prinzip, daß von dem Einen nur Eines ausgehen könne, emaniert aus Gott direkt und unmittelbar nur die erste der zehn Intelligenzen. Diese aber, durch das Denken und das Gedachte bereits eine Zweiheit darstellend, läßt die oberste Sphäre, die alles umgebende Tagessphäre, und zugleich die zweite Intelligenz aus sich herausgehen. Die zweite Intelligenz emaniert wieder die Fixsternensphäre und zugleich die dritte Intelligenz, und so verläuft der Emanationsprozeß in absteigender Linie immer weiter, bis er sich endlich in der zehnten Intelligenz, dem Intellectus agens, erschöpft. Dieser steht zu der Welt des Werdens und Vergehens in demselben Verhältnis, wie die übrigen Intelligenzen zu ihrem Sphärenkomplex. So stehen alle Sphären und Intelligenzen in engem Zusammenhang, indem die Leitung, von Gott ausgehend, zuerst auf die Intelligenzen übergeht und von diesen auf die Sphärenkörper und die Körper des Werdens und Vergehens, je nach ihrer Empfänglichkeit [2].

---

[1] *Guide*, II, c. 2.

[2] *Guide*, II, c. 11, p. 95—96. Was wir eben dargestellt haben, ist in gleicher Kürze bei Maimonides an der angegebenen Stelle dargelegt. Des weiteren handelt er darüber in dem Kapitel 3—11. Aus religiösen Motiven lehnt Maimonides die notwendige Emanation der Welt aus Gott ab. Ferner identifiziert er die verschiedenen Intelligenzen mit den Engeln. Vgl. *ib.*, c. 6.

Nun fragt Maimonides: „Ist diese Welt ewig oder geschaffen?“ Darüber, fährt er weiter fort, gibt es unter denjenigen, welche die Existenz Gottes annehmen, drei Ansichten.

a) Die Anhänger des mosaischen Gesetzes bekennen sich zum Anfange der Welt. Das Universum ist in seiner Gesamtheit von Gott frei aus dem absoluten Nichts geschaffen worden. Gott ist allein ewig, so daß nichts, weder ein Engel, noch eine Sphäre, noch irgend etwas von Ewigkeit her außer ihm existiert hätte. Auch nicht die Zeit, als Maß der Bewegung. Sagt man, Gott war vor der Welt, so drückt „war“ nicht eine wirkliche, sondern nur eine imaginäre Zeit aus [1].

b) Viele Philosophen lehren im Anschluß an Plato die Unmöglichkeit einer Schöpfung aus Nichts. Die Materie, in der Bedeutung des Chaos, aus dem dann die jetzt existierende Welt gebildet wurde, ist gleich ewig wie Gott [2].

[1] *Guide,* II, c. 13, p. 104—107. Maimonides geht ziemlich genau auf die Erklärung des geoffenbarten Schöpfungsbegriffes ein. Wir finden das „non ex aliquo“ von dem „post nihilum“ genau auseinander gehalten. Über den Begriff des „Schaffens“ äußert er sich folgendermaßen. Wir müssen zwischen einem materiellen und immateriellen Agens unterscheiden. Die Tätigkeitsweise des materiellen Agens ist bekannt und vollzieht sich durch Berührung und in einer gewissen Distanz. Das immaterielle Agens ist tätig durch Mitteilung der Formen, was aber weder durch Kontakt noch durch eine Distanz sich vollzieht. Die Handlungsweise des geistigen Agens ist schwer zu begreifen, weil unzugänglich. Um sie aber doch irgendwie zum Ausdruck zu bringen, so können wir sie unter keinem besseren Bilde darstellen, als unter demjenigen einer Wasserquelle, die nach allen Seiten ausströmt, ohne bestimmte Richtung, alles befruchtend, was zur Aufnahme fähig ist. Da nun Gott das höchste, reinste Wesen ist, so ist seine Tätigkeitsweise noch unbegreiflicher. Wir können aber diese in Ermangelung eines bessern Ausdruckes *emanatio* und die Entstehung der Welt eine *emanatio* Gottes nennen. Die Berechtigung des Ausdruckes sucht er durch mehrere Stellen aus dem Alten Testamente zu beweisen. Vgl. *Guide.* II, c. 12, p. 98—104.

Hieraus ergibt sich eine Unklarheit, die Maimonides mit den Mutakallimun teilt. Sie unterscheiden nicht zwischen dem Daß und dem Wann der Schöpfung. Mit andern Worten „Geschaffen sein“ und einen „Anfang haben“ sind gleichbedeutende, korrelative Begriffe. Daher die Begriffspaare ewig, ungeschaffen und geschaffen, angefangen. Daher ferner die bei Maimonides immer wiederkehrende Wendung: „La question de savoir si le monde est éternel ou créé.“ Dies ist nur zu verstehen unter Voraussetzung jener Begriffspaare.

[2] *Ibidem,* p. 107—109. Nach Maimonides besteht der Unterschied zwischen Plato und Aristoteles darin, daß letzterer nicht nur die Ewigkeit

c) Aristoteles und seine Kommentatoren lehren nicht nur die Ewigkeit der Materie, sondern auch die des Himmels, der Zeit und der Bewegung. Die Welt ist ewig, unentstanden [1].

Den Gegenstand der weiteren Ausführung bildet nur die aristotelische Auffassung. Denn alles, was gegen diese Ansicht vorgebracht werden, sie entkräften kann, trifft in gleichem Maße auch die andern Meinungen, vorzüglich die platonische, insoweit sie die Ewigkeit der Materie, des Chaos, lehrt [2]. Geben wir nun die Beweise für die Ewigkeit der Welt.

2. Beweise für die Ewigkeit der Welt.

Die Argumente, welche für die Ewigkeit, Anfangslosigkeit der Welt, von den Aristotelikern, resp. von den arabischen Peripatetikern vorgebracht worden sind, lassen sich nach Maimonides auf sieben zurückführen. Die vier ersten Beweise gehen auf Aristoteles zurück; eigentlich nur drei, weil der vierte in seiner Fassung von Alfarabi stammt. Sie sind der Natur der Welt entnommen. Die drei letzten rühren von späteren Peripatetikern her und nehmen Gott zum Ausgangspunkte [3]. Die aristotelischen Beweise hat Maimonides mehr angedeutet, als entwickelt; wahrscheinlich, weil er sie als bekannt voraussetzen durfte.

der ersten Materie, sondern auch der Bewegung und der Zeit annimmt, während Plato die Ewigkeit des Chaos lehrt, nicht aber die der Welt, wie sie jetzt ist. Diese hat nach ihm einen Anfang. Diese Auffassung Platos war allgemein bei den Arabern und Scholastikern. Viele von den älteren Platonikern und später die Neuplatoniker behaupteten, daß Plato wie Aristoteles die Ewigkeit der Welt gelehrt habe; wieder andere, wie z. B. Clemens von Alexandrien, lassen Plato die Creatio ex Nihilo lehren. Auch heutzutage ist man noch verschiedener Ansicht über die Interpretation Platos. Vgl. Brandis, *Handbuch der Geschichte der griechisch-römischen Philosophie*, II, S. 297; Ritter, *Geschichte der Philosophie*, Bd. II, S. 347; Zeller, *Die Philosophie der Griechen*, II, 1 [4], S. 727; Cl. Baeumker, *Die Ewigkeit der Welt bei Plato* (Philos. Monatshefte XXIII, 1887, S. 513—529).

[1] *Ibid.*, p. 110.

[2] *Guide*, II, c. 13, p. 104 Anm. 2. Maimonides kannte den Timaeus, in dem Plato die kosmologischen Fragen behandelt, in einer arabischen Übersetzung.

[3] *Guide*, ib., c. 14, p. 118.

a) Beweise, die von der Welt ihren Ausgang nehmen.

I. Aus der Ewigkeit der Bewegung und der Zeit.

Ist die Bewegung nicht ewig, dann hat sie einen Anfang und ist neu entstanden. Wenn sie neu entstanden ist, dann setzte sie bereits wieder ein Bewegtes und eine Bewegung voraus; denn die Bewegung ist nur in einem Bewegten. So ergäbe sich ein Processus in infinitum, und wir gelangten nie zu einer ersten Bewegung. Folglich ist die Bewegung ewig, unentstanden.

Die Zeit ist mit der Bewegung so innig verbunden, daß die Bewegung nur in der Zeit stattfinden, und die Zeit nur in Verbindung mit der Bewegung gedacht werden kann. Nun ist aber die Bewegung ewig, also auch die Zeit. Nun gibt es keine Bewegung ohne ein Bewegtes. Also ist dieses Bewegte oder die Welt auch ewig, anfangslos, unentstanden[1].

II. Aus der ersten Materie, die ewig, unentstanden ist.

Wäre die erste Materie entstanden, dann würde sie wieder eine andere Materie voraussetzen, aus der sie entstanden wäre; daraus ergibt sich, daß die gewordene Materie mit einer Form verbunden sein würde, als Bedingung des Entstehens. Nun haben wir aber eine formlose Materie als Voraussetzung, folglich kann sie nicht entstanden sein. Also ist sie ewig, ungeworden. Nun kann keine Materie ohne Form existieren. Also ist auch die Form, die Welt ewig, unentstanden[2].

III. Aus der gegensatzlosen Kreisbewegung der Himmelssphäre[3].

Die Kreisbewegung des Himmels ist gegensatzlos. Was gegensatzlos ist, entsteht und vergeht nicht, d. h. ist ewig, unentstanden. Also ist die Himmelsbewegung ewig, unentstanden, also auch das Bewegte, die Welt.

IV. Dieses Argument stützt sich auf den Satz: In allem, was entsteht, muß die Möglichkeit der Wirklichkeit zeitlich vorangehen[4].

---

[1] *Guide*, II, c. 14, p. 115. Vgl. Aristoteles, *Phys.* VIII, c. 1, p. 251a 8 ff.

[2] *Guide*, ibid., p. 115. Vgl. Aristoteles, *Phys.* I, c. 9, p. 192a 25 ff.

[3] *Guide*, ibid., p. 116. Vgl. Aristot., *De caelo* I, c. 3, p. 270a 12 ff.

[4] *Guide*, ibid., p. 117. Das Argument geht in dieser Fassung auf Alfarabi zurück, dem es Maimonides entlehnt hat. Dieser nennt jene Beweis-

Das Entstehen der Welt ist nun entweder notwendig, oder unmöglich, oder möglich. War das Entstehen notwendig, dann hat die Welt immer existiert; war das Entstehen unmöglich, dann hat die Welt niemals existieren können; war es endlich möglich, dann mußte es notwendig ein Substrat dieser Möglichkeit geben. Die Möglichkeit geht zeitlich der Wirklichkeit voran. Also muß die Welt, um einen Prozeß in infinitum zu verhindern, ewig, unentstanden sein.

b) Beweise, die von Gott ihren Ausgangspunkt nehmen.

V. Hätte Gott die Welt geschaffen, dann wäre er vor der Schöpfung in der Potenz zum Schaffen gewesen und durch die Schöpfung selber in den Akt übergegangen. Jeder Übergang aber von der Potenz in den Akt setzt wieder ein Agens voraus, das den Übergang vermittelt. Also müßte außer Gott noch ein Agens angenommen werden, durch das Gott in den Akt versetzt wird. Dies ist aber absurd. Also gibt es keinen Grund, weshalb die Welt nicht ewig sein soll.

VI. Was bald tätig ist und bald nicht, kann seinen Grund nur darin haben, daß es entweder in der Wirksamkeit gestört, gehindert, oder zur Tätigkeit angeregt wird. Weder das eine noch das andere trifft bei Gott zu. Also ist Gottes Schaffen ewig, und folglich auch die Welt.

methode „très forte pour établir l'éternité du monde" (Ibid., p. 118). Schon Albertus Magnus hat darauf aufmerksam gemacht, daß dieses Argument nicht Aristoteles angehöre (vgl. Albertus Magnus, *Summa Theol.*, II, tract. I, q. 4, a. 5 particl. III, Ausgabe Borgnet, Bd. 32, p. 101), sondern dessen griechischen und arabischen Kommentatoren, zu denen er auch Averroës rechnet. Allein dies letztere ist nicht richtig, indem gerade Averroës die Interpretation von Alfarabi als unaristotelisch zurückwies (Munk, *Guide*, ibid., p. 117). Es handelt sich um eine Stelle bei Aristoteles, *Physik* VIII, 1, p. 251a 10—16, worin gesagt wird, daß die Möglichkeit der Bewegung in einem Dinge der Wirklichkeit derselben vorangehen müsse. Alfarabi erklärte dies so, als ob nach Aristoteles die Möglichkeit der Bewegung und überhaupt des Entstehens der Wirklichkeit zeitlich vorangehen müsse. Dies hat nun Averroës als nichtaristotelisch zurückgewiesen (Munk, *Guide*, II, p. 27 Anm. 1).

Die Mutakallimun wollten das Argument durch die Bemerkung lösen, daß die betreffende Möglichkeit im Agens, nicht in der Materie zu suchen sei. Allein, erwidert Maimonides, diese Lösung geht nicht an, weil man eine doppelte Möglichkeit zu unterscheiden habe, die Möglichkeit im Agens und in der Materie. Vgl. *Guide*, II, c. 14, p. 118.

VII. Alle Werke Gottes sind vollkommen. Nun ist aber seine Weisheit ewig, und diese identisch mit seinem Wesen. Also ist auch die Welt, sein Werk, ewig [1].

Zum Schlusse bringt Maimonides noch zwei Argumente, die als wichtige Konfirmationen der spekulativen Gründe für die Ewigkeit der Welt angesehen worden seien.

Wäre nämlich die Welt nicht ewig, so müßte man das Absurdum zugeben, daß Gott eine lange Ewigkeit müßig, untätig gewesen sei [2].

Endlich soll auch der sensus communis aller Völker in dieser Frage die Vernunftbeweise bestätigen. Alle Völker anerkennen die Ewigkeit und Beständigkeit des Himmels, und gerade weil sie den Himmel für ungeworden, unvergänglich angesehen haben, machten sie ihn zum Wohnsitz Gottes und der geistigen Wesen [3].

Man muß Maimonides das Zeugnis ausstellen, daß er mit großer Sorgfalt alles zusammengetragen hat, was für die Ewigkeit der Welt nur irgendwie zu sprechen schien. Sehen wir nun, wie Maimonides die gegebenen Beweise zu erschüttern sucht.

3. Kritik der Beweise für die Ewigkeit durch Maimonides.

Um gleich von Anfang an die Leser für sich zu gewinnen, bemüht sich Maimonides, die arabischen Aristoteliker mit Aristoteles selber in Widerspruch zu bringen. Denn diesen Denkern war Aristoteles der unüberwindliche Philosoph: was er gesagt hat, ist wahr, durch seine Lösungen sind die Probleme zugleich auch endgültig entschieden. Nun behaupten die arabischen Philosophen,

[1] Alle drei Beweise finden sich *Guide*, II, c. 14, p. 118—119.

[2] *Guide*. II, c. 14, p. 120: „Ils disent encore, comme pour réduire à l'absurde: Comment se pourrait-il que Dieu eût été oisif, ne faisant absolument rien et ne produisant rien dans toute l'éternité passée."

[3] *Guide*, ibid., p. 121: „Tous les hommes, dit Aristote, reconnaissent ouvertement la perpétuité et la stabilité du ciel, et, comme ils ont senti qu'il n'est pas né et qu'il n'est pas non plus périssable, ils en ont fait la demeure de Dieu et des êtres spirituels ..." Dieser Himmel ist die oberste, äußerste Himmelssphäre.

Aristoteles habe die Ewigkeit der Welt demonstrativ bewiesen [1]. Um so unangenehmer mußte es für die Araber sein, sollte Maimonides das Gegenteil in Aristoteles selber finden. Mit sichtlicher Freude führt er aus Aristoteles drei Stellen an, aus denen sich ergebe, daß der Stagirite keineswegs die Ewigkeit der Welt als apodiktisch beweisbar ausgegeben habe.

a) Aristoteles sagt, daß alle früheren Physiker geglaubt hätten, die Bewegung sei unentstanden, unvergänglich, Plato ausgenommen, der an die Entstehung und Vergänglichkeit der Bewegung geglaubt habe, und ebenso sei der Himmel nach Plato entstanden und vergänglich [2].

Triumphierend ruft Maimonides aus: Nun ist es klar, daß Aristoteles, wenn er einen apodiktischen Beweis hätte geben wollen, sich nicht auf die Meinung früherer Philosophen berufen hätte, gleichsam um seine eigene Meinung zu stützen [3].

b) Aristoteles drückt sich in *De Caelo et Mundo,* wo er mit der Erklärung beginnt, daß der Himmel unentstanden, unvergänglich sei, folgendermaßen aus: „Wir wollen nun noch Untersuchungen über den Himmel anstellen und sagen: Glaubst du,

[1] *Guide,* ibid., c. 15, p. 122: „Ce qui m'a engagé à parler de cela, c'est que les modernes d'entre les partisans d'Aristote prétendent que celui-ci a démontré l'éternité du monde. La plupart de ceux qui ont la prétention d'être philosophes suivent donc dans cette question l'autorité d'Aristote, croyant que tout ce qu'il a dit est une démonstration décisive dans laquelle il n'y a rien de douteux; et ils trouvent même absurde de le contredire, ou (de supposer) que quelque chose ait pu lui rester caché ou qu'il ait pu se tromper dans quoi que ce soit."

[2] *Guide,* II, c. 13, p. 122 Anm. 2. Maimonides stützt sich offenbar auf *Physik* VIII, c. 1, p. 251 b 14—18. Die Zitation ist aber nicht ganz genau. Aristoteles sagt nur, daß nach Plato der Himmel hervorgebracht, nicht aber, daß er auch vergänglich sei: „*ἅμα μὲν γὰρ αὐτὸν τῷ οὐρανῷ γεγονέναι, τὸν δ' οὐρανὸν γεγονέναι φησίν*". *Phys.* VIII, c. 1, p. 251 b 18—19. Anderseits sagt Aristoteles ausdrücklich, daß nach dem Timaeus der Himmel zwar entstanden sei, aber nicht vergehen werde: „*ἔκεῖ γάρ φησι τὸν οὐρανὸν γενέσθαι μέν, οὐ μὴν ἀλλ' ἔσεσθαί γε τὸν ἀεὶ χρόνον.*" *De caelo* I, c. 10, p. 280 a 30—32.

[3] *Guide,* ibid., p. 123: „Car, dès qu'une chose est démontrée, sa vérité ne saurait augmenter, ni sa certitude se fortifier, par le commun accord de tous les savants, et (d'un autre côté) sa vérité ne saurait diminuer, ni sa certitude s'affaiblir, par la contradiction de tous les habitants de la terre." Maimonides dürfte vielleicht diese Stelle zu sehr urgiert haben.

daß er aus etwas entsanden ist oder nicht, daß er vergänglich oder unvergänglich ist." Und nachdem er auf die Argumente seiner Gegner, die den Himmel für entstanden erklären, Bezug genommen, fährt Aristoteles weiter fort: „Wenn wir dies getan haben, so werden unsere Worte mit größerem Wohlwollen bei denjenigen aufgenommen werden, welche in der Spekulation hervorragend sind, besonders wenn sie die Argumente der Gegner zuerst gehört haben. Denn hätten wir, ohne auf die Argumente der Gegner Bezug zu nehmen, nur unsere Meinung und Argumente vorgebracht, so würden diese denjenigen, welche sie hören, zu schwach erscheinen, um angenommen zu werden" [1].

Wer kann nach solchen Worten, ruft Maimonides emphatisch aus, noch eine Demonstration bei Aristoteles finden wollen? Der einzige Zweck, den er verfolgte, bestand darin, nachzuweisen, daß seine Ansicht, der Himmel sei unentstanden, unveränderlich, der gegenteiligen bei weitem vorzuziehen sei. Dies sei ohne Zweifel wahr. Aristoteles hat also keine Demonstration geben wollen, oder er müßte eine Demonstration gegeben haben, ohne es selbst gemerkt zu haben [2].

c) Einen wichtigen Text führt Maimonides an, den er aus der Topik genommen hatte, wonach es nach Aristoteles selber keine demonstrative Beweisführung für die Ewigkeit der Welt geben könne. Aristoteles sagt: „Es gibt Probleme, für die wir keine Argumente haben, oder die uns schwierig scheinen. Denn

[1] *Guide*, ib., p. 123 und Anm. 3 und p. 124 Anm. 1. Vgl. Aristoteles, *De caelo* I, c. 10 am Anfang p. 279a 4 ff. Munk macht die Bemerkung (p. 124 Anm. 1): „On reconnaîtrait à peine, dans la citation qu'on vient de lire, le texte grec auquel elle correspond." Maimonides hatte natürlich eine arabische Übersetzung vor Augen, deren vom griechischen abweichender Wortlaut, wie Munk bemerkt, aus der arabisch-lateinischen Übersetzung ersehen werden kann.

[2] *Guide*, ibid., p. 125: „Mais tout ce qu'il a pour but, c'est de montrer que son opinion est plus vraie que celle de ses adversaires ... Et cela est indubitablement vrai". Und: „Cependant toutes les sectes, et même les philosophes, se sont laissés entraîner par les passions, de sorte qu'ils ont voulu établir qu'Aristote a démontré cette question. Peut-être, selon leur opinion, Aristote a-t-il fait une démonstration sur cette question, s'en apercevoir lui-même." p. 125—126.

es ist schwer, das „Warum" anzugeben, wie z. B. bei der Frage, ob die Welt ewig sei oder nicht" [1].

Diese Äußerungen von Aristoteles hätten die Araber in der Interpretation etwas vorsichtiger machen sollen. Es scheint aber, daß sie sich nicht stören ließen [2]. Ohne Zweifel mußte jedoch das Vorgehen von Maimonides auf jeden objektiven Denker günstig einwirken.

Nachdem er so den ersten Vorstoß gegen die Araber unternommen, geht er zur direkten Lösung der Argumente selber über.

a) Kritik der Beweise, die von der Natur der Dinge hergenommen sind.

Die Kritik der ersten vier Argumente gibt Maimonides mehr summarisch. Wir stimmen mit Aristoteles überein, sagt er, und behaupten ebenfalls, daß die Materie, die allem Entstehen und Vergehen zugrunde liegt, ungeworden, unvergänglich ist und nicht so entstehen und vergehen kann wie die Einzeldinge; daß die Bewegung selber nicht denjenigen Gesetzen unterliegt, denen die

[1] *Guide*, II, c. 15, p. 126. Dieses Zitat stimmt inhaltlich, wenn auch nicht wörtlich, mit dem griechischen aristotelischen Text überein. Es findet sich bei Aristoteles, *Topik* I, c. 11, p. 104 b 12—17 und lautet: „*Ἔστι δὲ προβλήματα καὶ ὧν ἐναντίοι εἰσὶ συλλογισμοί (ἀπορίαν γὰρ ἔχει πότερον οὕτως ἔχει ἢ οὐχ οὕτως διὰ τὸ περὶ ἀμφοτέρων εἶναι λόγους πιθανούς) καὶ περὶ ὧν λόγον μὴ ἔχομεν ὄντων μεγάλων, χαλεπὸν οἰόμενοι εἶναι τὸ διὰ τί ἀποδοῦναι, οἷον πότερον ὁ κόσμος ἀΐδιος ἢ οὔ· καὶ γὰρ τὰ τοιαῦτα ζητήσειεν ἄν τις.*"

Anderseits lehrt Aristoteles ebenso bestimmt und klar die Ewigkeit der Welt, nämlich der Materie, Form, Zeit und Bewegung (z. B. *Physik*, I, c. 10, VIII, c. 1). Klar und unzweideutig hat sich aber Aristoteles über das Verhältnis Gottes zur Welt nicht ausgesprochen. So ist nach den einen für Aristoteles Gott nur Finalursache, nach andern auch Wirkursache. Bekannt ist die Kontroverse in dieser Frage zwischen Zeller und Fr. Brentano, Stöckl und Rolfes. Nach Zeller und Stöckl ist Aristoteles der Schöpfungsbegriff fremd, nach Brentano und Rolfes hat er sich der Schöpfungslehre genähert, dieselbe in gewissem Sinne geahnt. Vgl. Fr. Brentano, *Die Psychologie des Aristoteles*, Beilage, Mainz 1867; Zeller, *Philosophie der Griechen*, II, 2[3], 369 ff., Leipzig 1879; ferner N. Kaufmann, *Die teleologische Naturphilosophie des Aristoteles*, Paderborn 1893, und K. Elser, *Die Lehre des Aristoteles über das Wirken Gottes*, Münster 1893, wo die übrige reiche Kontroversliteratur verzeichnet ist.

[2] *Guide*, II, c. 15, p. 126 f.: „Mais tu sais comment Abou-Naçr (Al-Farâbi) a interprété cet exemple ... comment il a repoussé (l'idée) qu'Aristote ait pu douter de l'éternité du monde. Il parle de Gallien avec un souverain mépris, parce que celui-ci avait dit que c'est là une question obscure pour laquelle on ne connaît pas de démonstration."

Einzelbewegungen unterworfen sind: daß in den Dingen dem Wirklichwerden die Möglichkeit in der Materie vorangehen muß: daß endlich die Kreisbewegung des Himmels nicht dem Werden und Vergehen unterliegen kann [1]. Denn innerhalb der natürlichen Ordnung kann es kein absolutes Werden und Vergehen geben. Aber daraus folgt nicht, daß die Welt nicht auf andere Weise entstehen konnte, nämlich durch die Schöpfung, wie der Glaube sie lehrt. Denn wir glauben, daß die ganze Natur durch Gott aus dem absoluten Nichts geschaffen wurde. Der Hauptfehler, der allen Beweisen zugrunde liegt, besteht darin, daß aus den Gesetzen der jetzigen und richtig erkannten Welt unberechtigte Schlüsse auf die Ewigkeit dieser Gesetze gezogen wurden [2]. Aber dennoch bleibt es vereinbar, daß nach den Naturgesetzen die Materie ungeworden, unvergänglich ist und doch geschaffen sein kann. Wir stehen, sagt Maimonides, in dieser Frage zu Aristoteles in einem ähnlichen Verhältnis, wie zu jenem mutterlosen, auf einer einsamen Insel aufgewachsenen Knaben, der, über die Entstehung des Embryo und dessen Hervorgang aus dem Mutterschoß belehrt, dieser Behauptung widerspricht, weil nach seiner Erfahrung, die sich auf die Beobachtung an einem bereits vollendeten Menschen gründet, der Mensch ohne Atmung, ohne Zuführung von Nahrung durch den Mund, ohne Ausscheidung der Exkremente usw. nicht leben könne [3].

---

[1] *Guide*, II, c. 17, p. 133: „La matière première, dit-il, n'est pas née ni ne périra; et, argumentant des choses nées et périssables, il montre qu'il est impossible qu'elle soit née. Et cela est vrai. Car nous ne soutenons pas que la matière première se soit formée, comme l'homme se forme du sperme, ni qu'elle doive périr, comme périt l'homme en devenant poussière; mais nous soutenons au contraire que Dieu l'a produite du néant, et qu'après sa production elle est telle qu'elle est." Von der Möglichkeit, die dem Werden vorangehen muß, sagt er (*ibid.*, p. 135): „Cela n'est nécessaire que dans cet univers établi, où tout ce qui naît ne naît que d'un être quelconque. Mais la chose produite du néant n'indique, ni pour les sens, ni pour l'intelligence, aucune chose (antérieure), de manière qu'elle dût être précédée d'une possibilité." In gleicher Weise antwortet Maimonides auf die andern Argumente.

[2] *Guide*, ib., p. 136: „Le fond de la chose est ce que nous avons dit, (à savoir) que l'être étant dans son état parfait et achevé, on ne saurait argumenter de son état actuel sur l'état (où il était) avant sa perfection."

[3] *Guide*, ibid., p. 132.

Durch diese Kritik hat Maimonides wenigstens gezeigt, daß die Schöpfung der Welt nicht als unmöglich bewiesen ist. Wer die Unmöglichkeit derselben dartun wollte, müßte den Ausgangspunkt von Gott her nehmen. Dieser Versuch liegt in den drei letzten Beweisen vor. Damit geht Maimonides zur Kritik dieser Argumente über.

b) Kritik der Beweise, die von Gott ihren Ausgangspunkt nehmen.

Das fünfte Argument behauptet, daß Gott durch die Schöpfung von der Potenz in den Akt übergegangen wäre. Allein nur bei Dingen, die aus Materie und Form bestehen und nach früherer Untätigkeit zu wirken anfangen, kann von einem Übergang der Potenz in den Akt die Rede sein[1]. In den immateriellen Wesen dagegen gibt es keine derartige Potenz, sondern alles ist in Akt. Nun bringt Maimonides ein Argumentum ad hominem. Nach den Philosophen findet in den immateriellen Dingen, trotzdem sie bald tätig sind und bald nicht, kein Übergang von der Potenz in den Akt statt, wie z. B. beim Intellectus agens. Dieser, als getrennte Intelligenz, ist bald tätig und bald nicht, und doch geht er dadurch nicht von der Potenz in den Akt über. Der Grund davon liegt nicht auf seiten des Intellectus agens, der immer in Akt ist, sondern auf seiten der Dinge, die zur Aufnahme seiner Tätigkeit nicht immer disponiert sind. Um so weniger ist dies der Fall bei Gott, als der höchsten Intelligenz. So behauptet Maimonides, ohne noch vorher den Grund davon anzugeben[2].

Das sechste Argument schließt auf die Ewigkeit der Welt aus dem Grunde, weil Gottes Wirksamkeit weder von außen gehindert noch angeregt werden kann. Ferner, wäre durch die zeitliche Schöpfung nicht wenigstens in seinem Willen eine Veränderung vor sich gegangen? Allein dadurch, sagt Maimonides, wird unser Willensleben auf das Göttliche übertragen. Der Wille der

[1] *Guide*, II, c. 18, p. 138: „Sans aucun doute, si un tel corps agit par sa forme après ne pas avoir agi, il y a eu en lui quelque chose en puissance qui a passé à l'acte, et, par conséquent, il a eu besoin d'un efficient; car, pour les choses douées de matière, c'est là une proposition démontrée."

[2] Vgl. *Guide*, II, c. 18, p. 138 ff. Maimonides schließt sich in der Erklärung des Intellectus agens bei Aristoteles der Interpretation der Araber an, nämlich Alfarabis und Avicennas.

getrennten Intelligenzen besteht gerade darin, zu wollen und nicht zu wollen, ohne daß dadurch irgendwie eine Veränderung vor sich geht [1].

Das siebente Argument ist auch nicht stichhaltig; denn daraus, daß in Gott Wesen und Weisheit ewig und identisch sind, folgt keineswegs, daß auch die Welt ewig sein muß. Denn ebensowenig wir wissen, warum die göttliche Weisheit gerade neun Sphären gewollt hat, nicht mehr und nicht weniger, ebensowenig können wir wissen, warum sie die Welt geschaffen hat, nachdem sie einmal nicht war. Die Gesetze der göttlichen Weisheit sind uns vollständig unbekannt, wie auch der Wille, der sich nach der Weisheit richtet [2].

Auf den ersten verstärkenden Grund antwortet Maimonides folgendermaßen. Man sagt, warum hat Gott so lange gewartet, bis er die Welt schuf. Allein dieselbe Frage könnte man aufwerfen, auch wenn die Welt so viele Jahre und Jahrtausende bestanden hätte, als Hirsenkörner in der Höhlung der ersten Himmelssphäre liegen können [3]. Dieses Früher oder Später in der Schöpfung bedeutet wenig im Vergleich zur unendlichen Ewigkeit Gottes.

Wenn endlich alle Menschen den Himmel zur Wohnung Gottes und der Intelligenzen machten, so kann das nicht einen Beweis für die Ewigkeit der Welt abgeben, wie Aristoteles wollte, sondern damit sollte bloß gesagt sein, daß der Himmel die Existenz Gottes auf die offenkundigste Weise verkündet [4].

Wir haben nun bis jetzt ein für den Glauben günstiges Resultat erreicht. Die Beweise, mögen sie von der Welt oder von

[1] *Guide,* ibid., p. 141: „La solution de cette objection, sagt Maimonides, est difficile et à la fois subtile."

[2] *Guide,* ibid., p. 143: „Tout se conforme à sa sagesse perpétuelle et invariable; mais nous, nous ignorons complétement la loi de cette sagesse et ce qu'elle exige ... la volonté se conforme également à la sagesse."

[3] *Guide,* II, c. 14, p. 120: „Car, lors même que tu dirais, par exemple, qu'avant ce monde Dieu en a créé beaucoup d'autres, aussi nombreux que les grains de sénevé que pourrait contenir le globe de la sphère dernière, et que chacun de ces mondes a existé pendant des années aussi nombreuses que ce même contenu de grains de sénevé, tout cela serait encore, par rapport à l'existence infinie de Dieu, comme si tu disais que c'est d'hier que Dieu a créé le monde."

[4] *Guide,* II, c. 18, p. 144.

Gott ihren Ausgangspunkt nehmen, zeigen keineswegs stringent, daß die Welt ewig sein muß. Die vier ersten Beweise gehen von der Voraussetzung aus, daß es nur ein Entstehen der Dinge geben könne, nämlich das jetzige natürliche Werden: dadurch wurden sie zur Ewigkeit der Materie, Bewegung usw. notwendigerweise gedrängt. Wir sind aber durch den Glauben noch über ein anderes Entstehen der Dinge unterrichtet worden, über das Entstehen durch Schöpfung, so daß in und durch die Schöpfung der Naturprozeß begonnen hat. So stehen das natürliche Werden und das Entstehen durch Schöpfung einander nicht gegenüber, sondern jenes ist diesem untergeordnet[1]. Weil es nun ein zweifaches Entstehen gibt, durch Generation und Kreation, so kann aus dem jetzigen Werdeprozeß nicht mit Notwendigkeit auf die Ewigkeit, Anfangslosigkeit, Ungeschaffenheit der Materie, der Bewegung geschlossen werden. Die andern Beweise gehen von Gott aus, sind aber auch nicht stringent, weil Gottes Weisheit und Wille uns vollständig unbekannt, geheimnisvoll sind[2].

Durch die Widerlegung all dieser Beweise ergibt sich wenigstens, daß die Schöpfung aus Nichts, der Anfang der Welt, nicht unmöglich ist. Damit hat Maimonides für seinen religionsphilosophischen Zweck schon viel erreicht. Glaube und Wissen stehen einander nicht mehr feindlich gegenüber. Doch dies genügt ihm noch nicht. Er will nachweisen, daß die Schöpfung, der Anfang der Welt, vom wissenschaftlichen Standpunkte aus bei weitem probabler sei, als die Ewigkeit der Welt, indem er verschiedene Instanzen gegen die aristotelische Naturnotwendigkeit vorbringt. Damit kommen wir zum dritten Hauptteil der Darstellung[3].

[1] Diese Gedanken bringt Maimonides bei den Lösungen der aristotelischen Beweise immer und immer wieder. Die Dinge entstehen und vergehen, wie Aristoteles sagte, aber mit Voraussetzung der Schöpfung. *Guide,* ibid., c. 17, p. 134—136.

[2] *Guide,* II, c. 18, p. 143.

[3] *Guide,* ibid., p. 144: „Après t'avoir exposé que ce que nous affirmons est admissible, et que (tout au moins) ce n'est pas une chose impossible, comme le prétendent ceux qui soutiennent l'éternité (du monde), je vais montrer, dans les chapitres suivants, que notre opinion est préférable au point de vue spéculatif, et je révélerai les conséquences absurdes qu'a l'autre opinion".

C. Die Offenbarung belehrt uns, daß die Welt geschaffen ist. Die spekulativen Gründe für die Glaubenslehre sind probabler als diejenigen für die Ewigkeit der Welt.

Das Eine stand für Maimonides fest, die Creatio ex nihilo, der Anfang der Welt, ist nur durch den Glauben fest verbürgt. Diese Lehre hat er bei der Behandlung der Mutakallimun durchgeführt. Freilich hat der jüdische Denker dort hauptsächlich die von den arabischen Theologen vorgebrachten Gründe vor Augen gehabt, hat sich aber doch anderseits wieder absolut über die Frage ausgesprochen und erklärt, daß das Problem, ob die Welt ewig oder geschaffen sei, das menschliche Können übersteige[1]. Für diese Behauptung ist Maimonides allerdings nicht mit positiven Gründen eingetreten. Der Grund dürfte vielleicht darin zu suchen sein, daß ihm das Verhältnis Gottes zur Welt selbst nicht klar gewesen ist[2]. Daher sucht er auf indirektem Wege dem Leser

[1] *Guide,* I, c. 71, p. 347: „Je veux dire (celle de savoir) si le monde est éternel ou crée, ne saurait être résolue par une démonstration décisive, et que c'est un point où l'intelligence s'arrête."

[2] Der letzte Grund für diese Unklarheit über das Verhältnis Gottes zur Welt wird zuletzt darauf zurückzuführen sein, daß ihm, wie überhaupt der damaligen Zeit, ein festes, klares Prinzip zur praktischen Gebietsabgrenzung der Philosophie von der Theologie fehlte. Maimonides schloß sich in der Erklärung des Aristoteles, wenn wir von einigen aus religiösen Motiven gemachten Modifikationen absehen, der neuplatonisch gefärbten Philosophie der Araber an. Hier aber spielte die Erleuchtungstheorie mit dem Intellectus separatus zur Erklärung der Erkenntnis eine große Rolle. Durch diese Erleuchtungstheorie aber war es geradezu unmöglich, die Philosophie von der Theologie scharf und bestimmt abzugrenzen. Beide flossen gleichsam ineinander, so daß man nicht wußte, wie weit die bloße Vernunft reichte, und wo der Glaube anfing. Erst Thomas von Aquin hat durch die der echten aristotelischen Lehre entnommene abstractio a sensibilibus als einzigen Erklärungsgrund und Ursprung aller philosophischen Begriffe das Prinzip zur Unterscheidung beider Gebiete, der natürlichen und übernatürlichen Ordnung, aufgestellt. Manser, *Das Verhältnis von Glaube und Wissen bei Averroës; a. a. O.,* S. 75; Th. Heitz, *Les Rapports entre la Philosophie et la Foi, de Bérenger de Tours à S. Thomas d'Aquin,* Paris 1909, p. XIII.

Das ist wohl auch der Grund, warum nicht unterschieden wird zwischen dem „Daß" und „Wann" der Schöpfung. Bald betont er mehr das „Daß" der Schöpfung, bald mehr das „Wann" derselben, aber ohne einen grundsätz-

die Glaubenswahrheit näher zu bringen. Er hebt die großen Schwierigkeiten und Widersprüche hervor, die mit der aristotelisch-arabischen Auffassung gegeben seien, und erklärt, daß all dies mit Annahme der freien Schöpfung wegfalle; infolgedessen sei die Weltschöpfung vom wissenschaftlichen Standpunkte aus der Weltewigkeit vorzuziehen. Die Beweise für die freie Schöpfung sollen sogar einer Demonstration nahekommen, er will sich dabei aber nicht der Methode der Mutakallimun bedienen[1].

Folgen wir nun Maimonides in seiner weiteren Ausführung. Aus dem aristotelischen System, wie überhaupt aus demjenigen der Philosophen, welche die Ewigkeit der Welt lehren, ergibt sich mit Evidenz, daß die Welt eine notwendige Emanation Gottes ist. Das Verhältnis zwischen Gott und der Welt beruht demnach auf Naturwendigkeit[2]. Somit kann von einer freien Schöpfung keine Rede mehr sein[3]. Dann stellen wir aber an diese Philosophen die Forderung, daß sie uns den notwendigen Zusammenhang aufweisen.

In bezug auf die sublunare Welt hat sich das Vorgehen des Stagiriten bestätigt. Er hat die große Verschiedenheit der Dinge in derselben durch die Verbindung der (Atome) Elemente untereinander erklärt[4]; er hat ebenfalls die Frage beantworten können, was denn die erste Materie zur Bildung der vier Elemente disponiere,

lichen Unterschied darin zu erblicken. Die Folgen der Konfusion zeigen sich wieder in der obigen Ausführung, wo er den Arabern gegenüber betont, daß man ihren Schwierigkeiten nur durch die freie Schöpfung entgehen könne. Er kann aber keinen demonstrativen Grund angeben dafür. Ferner hat Maimonides auf Grund aristotelischer Prinzipien (*Guide*, II, c. 2) die Existenz Gottes, als Actus purus, bewiesen. Darin ist aber virtuell die Lösung der freien Schöpfung gegeben.

[1] *Guide*, II, c. 19, p. 146: „J'ai pour but, dans ce chapitre, de te montrer, par des preuves qui approchent de la démonstration, que cet univers nous indique nécessairement un Créateur agissant avec intention."

[2] *Guide*, II, c. 19, p. 144: „Il résulte évidemment du système d'Aristote, comme du système de tous ceux qui professent l'éternité du monde, que selon lui cet univers est émané du Créateur par nécessité, que Dieu est la cause et ce monde l'effet, et que, par conséquent, celui-ci est nécessaire." Wir sehen hier wieder, daß Maimonides Aristoteles in der arabischen Interpretation wiedergibt.

[3] *Guide*, ibid., p. 145.

[4] *Guide*, ibid., p. 148: „Ce qui cause la diversité, c'est que les choses composées de cette matière diffèrent de mélange."

nämlich ihre Lage und Beziehung zu den obern Sphären[1]. Selbst eine einheitliche, von der diesseitigen Materie verschiedene Materie der Sphären und Gestirne hat er befriedigend dargetan[2]. Wer aber hat diese allen Sphären gemeinsame Materie zu den verschiedenen Formen disponiert und bestimmt? Wer anders, sagt Maimonides, als Gott durch seinen freien Willen.

Allein auch in der Sphärenwelt will Aristoteles den notwendigen Zusammenhang nachweisen. Doch dies konnte ihm weder in der Sphärenwelt noch in deren Beziehung zu den immateriellen Intelligenzen gelingen[3].

Er gab sich alle Mühe, Aufschluß zu geben, warum a) die Sphärenbewegung von Osten nach Westen geht und nicht umgekehrt; b) warum die eine Sphäre eine schnelle, die andere wiederum eine langsame Bewegung hat; c) warum jeder der sieben Planeten mehrere Bewegungen hat, während die große Anzahl der Fixsterne in einer einzigen Sphäre liegt[4]. Er wollte dies erklären aus der Natur der Sphäre, aus der Verschiedenheit ihrer Bewegung nach Richtung und Schnelligkeit, aus ihrer Entfernung vom obersten

[1] *Guide*, ibid., p. 149: „Ce qui a fait cela, c'est la différence des lieux;" — „c'est-à-dire, des différentes régions occupées par les quatre éléments", fügt Munk hinzu — „car ce sont ceux-ci qui ont produit dans la matière unique des dispositions diverses."

[2] *Guide*, ibid., p. 150: „Tu sais qu'il a été démontré par Aristote que de la différence des actions on peut inférer la différence des formes. Or, comme les mouvements des quatre éléments sont droits, tandis que le mouvement de la sphère céleste est circulaire, on reconnaît que la matière des uns n'est pas la même que celle de l'autre, ce qui est une vérité résultant de la spéculation physique; mais, comme on trouve aussi que ceux-là (les éléments), qui ont les mouvements droits, diffèrent de direction, se mouvant les uns vers le haut, les autres vers le bas, et que ceux-là même qui se dirigent du même côté ont le mouvement plus ou moins rapide ou lent, on reconnaît qu'ils diffèrent de formes. C'est ainsi qu'on a reconnu que les éléments sont au nombre de quatre. C'est par une argumentation absolument semblable qu'on arrive à conclure que toutes les sphères célestes ont une même matière; car toutes elles se meuvent circulairement."

[3] Der erste Teil wird hauptsächlich in c. 19 und c. 24 durchgeführt, der zweite Teil in c. 22. Vgl. *Guide*, II, c. 19, p. 152.

[4] *Guide*, ibid., p. 152—152 u. Anm. Vgl. Aristoteles, *De caelo*, II, 5, p. 287b 22—288a 12; II, 2, 285b 16—19. Maimonides hatte natürlich eine arabische Übersetzung vor Augen, deren vom Griechischen abweichender Wortlaut, wie Munk bemerkt, aus der arabisch-lateinischen Übersetzung ersehen werden kann. Vgl. ferner *De caelo*, II, 10, 291b 3—10; 12, 292b 31—293a 3.

Sphärenkreis und ihrer Lage zu demselben. Allein dies widerspricht augenscheinlich den Tatsachen. Denn es gibt Sphären, die, obgleich sie höher liegen als andere, sich doch gleich schnell mit ihnen bewegen; andere, obgleich weiter vom obersten Sphärenkreis entfernt, sich schneller bewegen als andere nähere und umgekehrt[1]. Alles, was Aristoteles über die sublunare Welt gesagt hat, ist ohne Zweifel richtig, doch dasselbe kann man von der Erklärung der Sphärenwelt nicht mehr sagen[2]. Hier liegen offenbar Irrtümer vor, und wir befolgen nur sein eigenes Verfahren, wenn wir auf dem Gebiete des Nichtdemonstrablen das Wahrscheinliche aufsuchen[3]. Doch dies ist nicht die einzige Schwierigkeit.

Wie wenig Aristoteles den naturnotwendigen Zusammenhang hat aufweisen können, ergibt sich auch aus den Erklärungen der Astronomen. Man glaubte die Sphären und Planetenbewegungen nur mit Hilfe des Epizyklus und des exzentrischen Kreises bestimmen zu können[4]. Beide Hypothesen aber widerstreiten den in der diesseitigen Welt bewährten Prinzipien der aristotelischen Physik, wonach es weder einen Epizyklus, noch eine Bewegung in exzentrischen Kreisen geben kann, vielmehr muß sich alles um die Erde, als festen Mittelpunkt, drehen und be-

[1] *Guide,* ibid., p. 154. Wir glauben nicht näher auf die Erklärung der Planetenbewegung durch Maimonides eingehen zu müssen. Ob sie mit der aristotelischen übereinstimme oder nicht, liegt außerhalb des Rahmens dieser Arbeit. Vgl. Munk, *ibid.,* Anm. 1.

[2] *Guide,* ibid., p. 153. Ferner c. 22, p. 179; c. 24, p. 194.

[3] *Guide,* II, c. 22, p. 179—180: „En effet, Alexander a déjà exposé que, toutes les fois qu'une chose n'est pas susceptible d'être démontrée, il faut poser (successivement) les deux hypothèses contraires, voir quels sont les doutes qui s'attachent à chacun des deux cas opposés, et admettre celui qui offre le moins de doutes."

[4] „Bekanntlich hat Ptolomaeus, nachdem man längst erkannt hatte, daß man mit Kreisbewegungen nicht einmal bei Sonne und Mond auskomme, zur Erklärung der besonderen, neben der allgemeinen Bewegung alles außer der Erde Vorhandenen um diese letztere in 24 Stunden, stattfindenden Bewegungen einzelne Sphären angenommen, in denen eben diese besonderen Bewegungen vor sich gingen. Mond und Sterne laufen in exzentrischen Kreisen um die Erde, woraus sich ihr bald schneller, bald langsamer erscheinender Lauf und ihre veränderliche Größe erklären. Die Planeten dagegen laufen nicht in Kreisen, sondern in Epizyklen um die Erde, woher ihr scheinbares Vor- und Rückwärtsgehen, sowie ihr zeitweises Ruhen." Joël, *Die Religionsphilosophie des Maimonides,* S. 39. Vgl. *Guide,* ibid., c. 24, p. 183—195.

wegen [1]. Anderseits ist es unmöglich, der Erklärung von Ptolomaeus zu widersprechen; und doch ist wiederum nicht einzusehen, wie eine Kreisbewegung nicht um einen festen Mittelpunkt stattfinden soll [2]. Selbst Aristoteles würde in große Verlegenheit gekommen sein, hätte er die späteren Erklärungen gekannt [3]. Daraus ergibt sich für den Philosophen die Unmöglichkeit, alles naturnotwendig erklären zu können. Dann aber wird man es probabler finden, an Stelle der Naturnotwendigkeit die freie Ursache zu setzen, die allein auf die vollkommenste Weise die Wahrheit, die Natur, die Form, die Bewegung und die Ursachen des Himmels kennt [4].

Was noch klarer auf eine freie Schöpfung hinweist, ist die Betrachtung der Fixsternensphäre [5]. Diese ist immer in Bewegung, während die in ihr liegenden Sterne in der Ruhe verharren, ein Beweis, daß die Materie der Sphäre von derjenigen der Sterne

[1] Vgl. *Guide*, II, c. 24, p. 192: „Regarde, par conséquent, combien tout cela est obscur; si ce qu'Aristote dit dans la science physique est la vérité, il n'y a ni épicycle ni excentrique, et tout tourne autour du centre de la terre."

[2] *Guide*, ibid., p. 192: „D'autant plus qu'en admettant tout ce que Ptolémée dit de l'épicycle de la lune et de sa déviation vers un point en dehors du centre du monde et aussi du centre de l'excentrique, les calculs faits d'après ces hypothèses ne se trouvent pas en défaut d'une seule minute, et que la vérité en est attestée par la réalité des éclipses, toujours calculées d'après ces hypothèses et pour lesquelles on fixe si exactement les époques, ainsi que le temps et les mesures de l'obscurcissement."

[3] *Guide*, II, c. 24, p. 193—94: „La vérité est qu'il ne l'a point connue et qu'il n'en avait jamais entendu parler; car les sciences mathématiques étaient imparfaites de son temps. S'il en avait entendu parler, il l'aurait certainement repoussée avec violence; et si elle lui avait été avérée, il se serait trouvé dans une grande perplexité, à l'égard de tout ce qu'il a établi sur cette matière."

[4] *Guide*, II, c. 24, p. 194: „Quant à tout ce qui est dans le ciel, l'homme n'en connaît rien, si ce n'est ce peu de théories mathématiques ... c'est-à-dire, que Dieu seul connaît parfaitement la véritable nature du ciel, sa substance, sa forme, ses mouvements et leurs causes; mais, pour ce qui est au-dessous du ciel, il a donné à l'homme la faculté de le connaître ... Et c'est la vérité; car il nous est impossible d'avoir les éléments (nécessaires) pour raisonner sur le ciel, qui est loin de nous et trop élevé par sa place et son rang ... Arrêtons-nous donc à ce qui est en notre puissance; mais ce qui ne peut être saisi par le raisonnement, abandonnons-le à celui, qui fut l'objet de la grande inspiration divine ... ‚Je lui parle bouche à bouche' (Nom. XII, 8)."

[5] *Guide*, II, c. 19, p. 159. 160.

verschieden ist[1]. So haben wir Materie und Form der Körper, die immer in Ruhe sind, d. h. die Sterne; Materie und Form der Körper, die immer in Bewegung sind, d. h. die Sphärenkörper; endlich Materie und Form der Körper, die bald in Ruhe und bald in Bewegung sind, d. h. die Elemente. Wer hat diese verschiedenen Materien und Formen miteinander verbunden, wenn nicht die freie Tätigkeit Gottes? Noch wunderbarer ist die Wahrnehmung, daß in der einen Fixsternensphäre so unzählig viele Sterne sind, von denen die einen klein, die andern groß sind, von denen der eine hier, der andere dort ist; hier mehrere miteinander verbunden, dort wieder eine Anzahl ohne Verbindung. Woher diese große Verschiedenheit in ein und derselben Sphäre? Durch Naturnotwendigkeit kann dies schwer erklärt werden. Dagegen verschwinden alle Schwierigkeiten, sobald man die freie Schöpfung annimmt, wonach Gottes Weisheit und Wille alles geordnet und bestimmt hat[2].

Ebenso große Schwierigkeiten bietet die Herbeiziehung der Intelligenzen zur Erklärung der Sphärenwelt[3]. Schon Aristoteles erklärte, daß der Grund für die verschiedene Bewegung nach Richtung und Schnelligkeit in der Natur der Sphäre zu suchen sei[4].

An den Anfang dieser Untersuchung stellt Maimonides einige Prinzipien, die von den Philosophen allgemein anerkannt sind, z. B.: 1. Aus einem Einfachen kann direkt nur ein Einfaches hervorgehen. So kann nach Aristoteles aus Gott nur eine einzige, einfache Intelligenz hervorgehen, denn der Art des Prinzipes solle die Wirkung entsprechen. 2. Ein frei handelndes Wesen kann vieles und vielerlei hervorbringen. Dies vorausgesetzt, fährt Maimonides weiter fort, gehen nach Aristoteles die einzelnen Intelligenzen in absteigender Stufenreihe auseinander hervor, doch so, daß sie in sich einfach bleiben. Woher also die Zusammensetzung der Sphären, wenn diese aus den Intelligenzen hervorgehen sollen?[5] Wir wollen

[1] Früher sagte er, daß alle Sphären eine Materie gemeinsam haben.

[2] *Guide*, II, c. 19, p. 160—161.

[3] *Guide*, ibid., c. 22, p. 172—180. Das Folgende ist ein kurzer Auszug des Kapitels.

[4] *Ibid.*, c. 19, p. 163.

[5] *Guide*, II, c. 22, p. 172 u. folg. Maimonides schließt sich, wie schon öfters bemerkt worden, in der Interpretation des Aristoteles den Arabern, hauptsächlich Avicenna an.

noch Aristoteles zustimmen, wenn er mit der größeren Entfernung von der ersten Ursache die Zusammensetzung und Anzahl der Ideen in den Intelligenzen größer werden läßt. Aber wie kann aus einer Intelligenz mit Notwendigkeit eine Sphäre emanieren? Welche Beziehung kann überhaupt zwischen einer Materie und einer getrennten Intelligenz bestehen? Noch mehr, selbst vorausgesetzt, daß die Intelligenz Ursache der Sphäre ist, indem die Intelligenz sich selber denkend die Sphäre hervorbringt, und ihre eigene Ursache denkend, eine andere Intelligenz emanieren läßt, so frägt man doch, wie kann eine Intelligenz, die doch einfach ist, eine Sphäre mit einer zweifachen Materie und zweifacher Form hervorbringen, nämlich Materie und Form der Fixsternensphäre selber und Materie und Form der Sterne innerhalb der Sphäre? Soll dies auf dem Wege der notwendigen Emanation vor sich gehen, so müßte die Intelligenz zusammengesetzt sein, um Ursache sein zu können für Materie und Form der Fixsternensphäre selber, für Materie und Form der Sterne, die wieder eine verschiedene Materie unter sich zu haben scheinen, für das Ausgehen der niederen Intelligenz; kurz, will man die notwendige Emanation durchführen, so führt dies zum Umsturz der allgemein angenommenen Prinzipien[1]. Ferner hat Aristoteles daraus, daß allen Sphären die Kreisbewegung zukommt, auf eine allgemeine, ihnen zugrunde liegende Materie geschlossen. Auch dies läßt sich nicht mehr halten in Anbetracht der großen Verschiedenheit innerhalb der Fixsternensphäre[2].

Das Resultat der langen Erörterung besteht also darin, daß in der Sphärenwelt kein durchgängiger, naturnotwendiger Zusammenhang nachgewiesen werden kann, daß vielmehr alles auf eine freie Schöpfung hinweist[3].

Ist nun, so fragt Maimonides weiter, mit der freien Schöpfung von selbst der Anfang der Welt gegeben, oder läßt sich mit jener noch die Ewigkeit der Welt vereinbaren?[4] Unter den modernen Peripatetikern gibt es allerdings solche, welche die freie Schöpfung

[1] *Guide*, II, c. 22, p. 177: „Mais ce serait là le renversement de tous les principes."

[2] *Guide*, II, c. 19, p. 151.

[3] *Guide*, II, c. 22, p. 177 u. 179.

[4] *Guide*, II, c. 19, p. 163.

mit der Ewigkeit der Welt verbinden wollen, weil nur bei uns das Wirkende dem Gewirkten zeitlich vorangehen müsse, bei Gott aber, der reiner Akt sei, könne die Welt gleich ewig mit Gott sein und doch Produkt seines freien Willens[1]. Allein, erwidert Maimonides, dies ist nur ein Spielen mit Worten. Denn faßt man einmal Gott als von Ewigkeit her wirksam auf, dann ist auch die Welt, das Werk Gottes, ewig und notwendig zugleich[2]. Die freie Schöpfung schließt sowohl die Ewigkeit als auch die Notwendigkeit aus. Somit ist mit der freien Schöpfung der Anfang der Welt von selbst gegeben. Ist aber nicht damit der Anfang der Welt stringent bewiesen? Keineswegs. Denn Maimonides hat nicht demonstrativ bewiesen, daß die Ewigkeit der Welt unmöglich sei. Er hat nur in höchst interessanter Weise nachgewiesen, daß mit der Ewigkeit der Welt ungeheure Schwierigkeiten verbunden seien, daß sich die Peripatetiker in ihrem Eifer und ihrer Leidenschaft in manche Widersprüche verwickelt hätten, und daß endlich mit der Annahme der freien Schöpfung all diese Inkonvenienzen vermieden würden. Gibt er sich ja schließlich damit zufrieden, den Philosophen gegenüber die Zweifel hervorgehoben zu haben, die ihm unlösbar schienen, mit der Bemerkung jedoch, daß ein anderer vielleicht sie lösen könne, obgleich er keine große Hoffnung dafür in Aussicht stellt[3].

Das eine große Ziel hat Maimonides durch seine gründlichen Untersuchungen erreicht, er hat gezeigt, daß weder die Beweise der Mutakallimun für die Schöpfung, noch diejenigen der Philosophen für die Unerschaffenheit und Ewigkeit der Welt stringente Kraft besitzen, und daß der Glaube selbst vom philosophischen Standpunkte aus wissenschaftlicheren Wert beanspruchen könne

[1] *Guide*, II, c. 21, p. 168. In ähnlicher Weise hat sich später der hl. Thomas von Aquin über eine etwaige ewige freie Schöpfung ausgesprochen, indem er erklärt, daß die Beweise für die Unmöglichkeit einer ewigen freien Schöpfung keine demonstrative Kraft besitzen.

[2] *Guide*, II, c. 21, p. 169.

[3] Vgl. *Guide*, II, c. 24, p. 195: „Voilà tout ce que je sais dire sur cette question; mais il est possible qu'un autre possède une démonstration qui lui rende évidente la vérité de ce qui a été obscur pour moi. Le plus grand hommage que j'aie pu rendre à la vérité, c'est d'avoir ouvertement déclaré combien ces matières me jetaient dans la perplexité et que je n'avais ni entendu, ni connu de démonstration pour aucune d'elles."

als die Ewigkeit der Welt. Diesen großen Vorteil, den die Schöpfung gegenüber der Weltewigkeit uns bietet, hebt Maimonides im Kapitel 25 nochmals besonders hervor und zieht zugleich das Fazit der ganzen Abhandlung. Er sagt, wenn wir die aristotelische Ansicht verwerfen, so geschieht dies nicht so sehr der Schriftstellen wegen, welche die Schöpfung zum Ausdruck bringen; denn diese könnten schließlich auch allegorisch gedeutet werden, wie jene biblischen Texte, welche die Körperlichkeit Gottes aussprachen; es geschieht vielmehr aus folgenden zwei Gründen. Erstens ist die Ewigkeit der Welt nicht demonstrativ bewiesen worden; deshalb brauchen wir die Schriftstellen nicht gewaltsam zu ihren Gunsten zu deuten. Zweitens müßte mit der Lehre von der Weltewigkeit, deren Folgen die Notwendigkeit und Unwandelbarkeit der Naturgesetze sind, die Grundlage unserer Religion fallen; Wunder wären unmöglich; alles, was unser Glaube uns hoffen und fürchten läßt, würde zunichte werden usw.[1] Eher könnte man sich der platonischen Weltauffassung anschließen, durch die der Glaube erhalten bliebe. Weil aber auch diese wissenschaftlich nicht feststeht, so sehen wir uns nicht genötigt, von dem Wortsinn der Hl. Schrift abzugehen. Wir halten uns lieber an die Religion, die uns die Schöpfung lehrt. Alle Schwierigkeiten verschwinden durch den Hinweis auf die unbegreifliche Weisheit Gottes und seinen Willen.

Somit schließt die ganze Untersuchung mit einem Lob auf die Religion, auf den Wert und den Vorteil des Glaubens[2].

[1] *Guide*, II, c. 25, p. 197: „Mais, admettre l'éternité (du monde) telle que la croit Aristote, c'est-à-dire comme une nécessité, de sorte qu'aucune loi de la nature ne puisse être changée et que rien ne puisse sortir de son cours habituel, ce serait saper la religion par sa base, taxer nécessairement de mensonge tous les miracles, et nier tout ce que la religion a fait espérer ou craindre, à moins, par Dieu! qu'on ne veuille aussi interpréter allégoriquement les miracles, comme l'ont fait les Bâtenis (ou allégoristes) parmi les musulmans, ce qui conduirait à une espèce de folie." Diese Bâtenis sind Avicenna und Averroës und andere, welche durch ihre Interpretation Koran und Ewigkeit der Welt in Einklang zu bringen suchten.

[2] Die übrigen Kapitel bis Kapitel 32 haben mehr exegetisches Interesse.

II.
Das Schöpfungsproblem bei Albertus Magnus.

Überleitung.

Wenn man einigen Philosophiehistorikern Glauben schenken wollte, so ist Moses Maimonides der Mann gewesen, dem die großen Scholastiker des 13. Jahrhunderts ihre ganze Größe und Bedeutung zu verdanken haben. So sagt z. B. Joël: „Erst Thomas von Aquin benützte nicht bloß Maimonidische Stellen, sondern arbeitete im Geiste Maimonis. ‚Der More Nebuchim ist der Vorläufer der Summa des Thomas', so urteilt ein katholischer Professor der Philosophie unter dem frischen Eindrucke der ihm durch die Munksche Übersetzung bequem gemachten Lektüre des More, und so muß jeder urteilen, der sich aus dem vergleichenden Studium beider Männer überzeugt, daß Thomas, natürlich soweit die Verschiedenheit der religiösen Grundlagen es verstattet, in durchaus maimonidischer Weise an die Versöhnung der Philosophie mit den von der Schrift gebotenen Anschauungen geht." Ferner: „Endlich ... war Maimonides insofern geradezu der intellektuelle Urheber der ganzen veränderten Richtung, welche die christliche Scholastik mit Albert nahm"[1]. Gleicherweise urteilt Geiger[2]: „Maimonides war der Lehrer des ganzen Mittelalters, und ein jeder erleuchtete Geist, der später entstanden ist, hat gierig aus ihm geschöpft, in ihm Anregungen gefunden und sich freudig als sein Schüler erkannt", und Eisler: „Ohne Maimonides gäbe es keinen Thomas von Aquin und keinen Albertus Magnus"[3].

[1] Joël, *Verhältnis Albert des Großen zu Moses Maimonides. Ein Beitrag zur Geschichte der mittelalterlichen Philosophie,* Breslau 1876, S. 6 u. 8. Der in Frage kommende Professor ist Emil Saisset. Vgl. Revue de deux mondes vom 15. Januar 1862.

[2] Geiger, *Das Judentum und seine Geschichte,* Breslau 1865, S. 151.

[3] Eisler, *Vorlesungen über jüdische Philosophie des Mittelalters,* II. Bd., S. 5, Wien 1876.

Ruhiger und sachlicher spricht sich Guttmann hierüber aus: „Wir sind weit davon entfernt, in einseitiger Überschätzung der jüdischen Religionsphilosophie den Aufschwung der christlichen Scholastik im 13. Jahrhundert auch nur vorwiegend auf deren Einfluß zurückzuführen. Das wäre schon darum eine arge Übertreibung, weil der Kreis von Fragen, bei denen die jüdischen Religionsphilosophen überhaupt in Betracht kommen können, ein immerhin beschränkter ist, während die meisten von den Scholastikern behandelten Probleme gar nicht in das Gebiet der jüdischen Religionsphilosophie fallen“ [1]. Freilich ist der Einfluß von Maimonides auf die Scholastiker des 13. Jahrhunderts, der sich hauptsächlich nach der religionsphilosophischen Seite hin zeigte, nicht zu unterschätzen. Dieser Einfluß wird um so größer, je mehr die aristotelische Philosophie bei den christlichen Denkern Eingang fand. Der Grund liegt nahe. Denn sowohl Maimonides als auch die christlichen Theologen konnten kraft ihres religiösen Standpunktes nicht in allen Fragen dem Aristotelismus folgen, zumal nicht dem neuplatonisch gefärbten Aristotelismus der Araber. Denken wir z. B. nur an das Schöpfungsproblem, das im 13. Jahrhundert wiederum zu einer äußerst brennenden Frage wurde [2]. Nun hatte aber gerade

[1] Guttmann, *Die Scholastik des 13. Jahrhunderts in ihren Beziehungen zum Judentum und zur jüdischen Literatur,* Breslau 1902, S. 9.

[2] Schon im Jahre 1210 verbot das Provinzialkonzil zu Paris unter dem Vorsitze des Erzbischofes von Sens, Peter v. Corbeil, aristotelische Schriften: „Nec libri Aristotelis de naturali philosophia nec commenta legantur Parisius publice vel secreto“ (vgl. Denifle, *Chart. Univers.* Paris., I. p. 70). Im Jahre 1215 erfolgte ein neues Verbot durch den päpstlichen Legaten Robert v. Courçon in bezug auf die Metaphysik und Naturphilosophie. Im April 1231 befahl Papst Gregor IX., daß die verbotenen „libri naturales“ des Aristoteles solange nicht in Paris gebraucht werden sollten, bis sie einer Prüfung unterzogen worden seien. Der Grund des Verbotes lag nach der Angabe des Roger Bacon sowohl hinsichtlich der Physik als auch der Metaphysik hauptsächlich in der aristotelischen Lehre von der Weltewigkeit. Vgl. P. Mandonnet, *Siger de Brabant,* Louvain 1911, p. 16 und 20 und Anm. (*Les Philosophes Belges,* tom. VI); Überweg-Heinze, *a. a. O.,* S. 276. Die Frage über die Weltschöpfung trat wieder in den Vordergrund im Kampfe des christlichen Aristotelismus unter der Führung von Albertus Magnus und Thomas von Aquin gegen den lateinischen Averroismus, an dessen Spitze später Siger von Brabant stand, zwischen den Jahren 1256—1277. Im März 1277 wurde dem geheimen und öffentlichen Wirken Sigers und seiner Richtung ein Ziel gesetzt durch

Maimonides vom aristotelischen Standpunkte aus zum ersten Male in hervorragender Weise gezeigt, daß die peripatetischen Beweise für die Ewigkeit der Welt keineswegs stringent sind, und daß selbst Aristoteles keine demonstrativen Argumente dafür hat geben wollen. Es ist daher leicht zu erklären, daß sich die christlichen Denker im Kampfe für die zeitliche Schöpfung die maimonidische Lösung zunutze machten. So scheint schon Alexander von Hales in der Widerlegung der Beweise für die Weltewigkeit Maimonides gefolgt zu sein[1]. In höherem Maße ist dies bei Albertus Magnus der Fall[2]. In Anbetracht dieser Tatsache wollte Joël nachweisen, daß Albertus Magnus in seiner Physik in bezug auf das Schöpfungsproblem nur Maimonides reproduziert habe. Die Behandlung desselben Problems in der theologischen Summe des Albertus legt Joël als „ungenießbar" einfach beiseite[3]. Wir wollen daher in unserer Abhandlung auf die Darstellung des Schöpfungsproblems bei Albertus Magnus näher eingehen und dasselbe getrennt ausführen, wie es in der Physik und in der Summa theologica vorliegt. Denn der Standpunkt wie die Methode ist in beiden verschieden. Zur besseren Orientierung möchten wir gleich jetzt schon auf diesen Unterschied aufmerksam machen.

In der Physik tritt Albertus Magnus als Kommentator auf, in welcher Eigenschaft er in erster Linie die Lehre des Aristoteles und seiner Kommentatoren zur Darstellung bringen will und mit seiner eigenen Meinung zurückhält. Freilich tritt er in unserer Frage mehr wie gewöhnlich aus dieser Zurückhaltung heraus[4].

die kirchliche Verurteilung, die Stephan Tempier, Bischof von Paris, aussprach. Vgl. P. Mandonnet, *ibid.*, p. 113 u. folg.; Überweg-Heinze, *a. a. O.*, S. 332 ff.

[1] Vgl. Guttmann, *a. a. O.*, S. 42—43 u. Anm. 1.

[2] Vgl. Albertus Magnus, *Physica*, VIII, tr. 1, c. 11—15, Ausgabe Borgnet, Bd. 3, p. 543—557. *Sentent.*, II, dist. I, a. 10, Bd. 27, p. 24 ff.; *Summa theol.*, II, tr. 1, q. 4, a. 5, Bd. 32, p. 101. Wir benutzen die Gesamtausgabe der Werke Alberts des Großen nach der Editio von A. Borgnet, Paris 1890—99, 38 vol. in 4°.

[3] Joël, *a. a. O.*, S. 34. Auf Joël kommen wir in der Abhandlung noch zurück.

[4] Einen eigentlichen Kommentar hat Albertus Magnus nur zur Politik des Aristoteles gegeben. In den andern Werken zu Aristoteles gestalten sich

In der theologischen Summe dagegen spricht er als Theologe, und die theologischen Grundsätze bilden den Ausgangspunkt.

In der Physik ist die Darstellung dem Gedankengang und Zwecke nach im großen und ganzen maimonidisch, trotzdem werden auch die Peripatetiker direkt benutzt. In der theologischen Summe dagegen geht Albertus Magnus ganz selbständig vor. Auf Maimonides wird eigentlich keine Rücksicht mehr genommen.

In der Physik werden im Anschluß an Maimonides und mit Zuhilfenahme aristotelischer Prinzipien Wahrscheinlichkeitsbeweise für die zeitliche Schöpfung gegeben. Das Problem erhält gleichsam eine vorläufige Lösung. In der theologischen Summe wird die Frage der Weltschöpfung zu einem definitiven Abschluß gebracht, und hierin unterscheidet sich Albertus Magnus wesentlich von Maimonides.

Gehen wir nach diesen kurzen Vorbemerkungen auf die Darstellung der Lehre Alberts des Großen über[1].

seine Erklärungen zu Paraphrasen nach dem Vorbilde Avicennas. In diesen Werken offenbart Albertus Magnus eine immense, einzigartige Belesenheit in bezug auf die griechisch-aristotelische, aristotelisch-arabische und jüdische Literatur. Die verschiedenen historischen Unrichtigkeiten fallen dagegen kaum ins Gewicht.

[1] Albertus Magnus wurde geboren um 1206 (nach andern um 1193) zu Lauingen an der Donau in Schwaben. Über seine Jugendzeit wissen wir wenig. Um 1223 wurde er zu Padua durch Jordanus von Sachsen, den zweiten General des Predigerordens, für den Orden gewonnen. Im Jahre 1229 wurde er Lector Sacrae Theologiae, er übte dieses Amt in Hildesheim, Freiburg im Breisgau, Regensburg und Straßburg aus. Um 1245 sehen wir ihn in Paris, um den Magistergrad in der Theologie zu erlangen; hier war er Regens der Dominikanerschule von St. Jacques. In Paris verblieb er bis 1248, wo er die ersten Triumphe feierte. Die Jahre von 1248—60 sind die Zeit seiner großen wissenschaftlichen Arbeiten. Von 1254—57 bekleidete er das Amt eines Provinzials der „Teutonia". Im Frühling 1259 begibt sich Albertus Magnus auf das Generalkapitel zu Valencia, wo er zugleich mit Thomas von Aquin und Petrus von Tarantasia, dem späteren Papste Innozenz V., einen Studienplan für den Orden ausarbeitete. Die nächsten Jahre sehen ihn als Bischof von Regensburg (1260—62) und als päpstlichen Legaten in Böhmen und Deutschland (1263—64). Um 1269—70 eilt er nach Paris, um Thomas von Aquin gegen die Averroisten zu verteidigen. Im Jahre 1274 war Albertus Magnus auf dem allgemeinen Konzil von Lyon, er begab sich 1277 wieder nach Paris, um einige Lehren des hl. Thomas, die von Stephan Tempier, Bischof von Paris, zensuriert worden waren, zu verteidigen. Die letzten Jahre verbrachte Albertus Magnus in Köln, wo er am 15. Nov. 1280 starb. Im Jahre

I. Die Behandlung des Schöpfungsproblems in der Physik.

Was Albertus Magnus in der Physik (c. 11—15) über die Weltschöpfung und Weltewigkeit zur Darstellung bringt, trägt ohne Zweifel ein stark maimonidisches Gepräge[1]. Wir finden bei ihm im großen und ganzen dieselben Gedanken, wenn auch nicht in derselben Reihenfolge, gleiche Beispiele, ein gleiches Resultat, wie bei Moses Maimonides. Manches stimmt fast wörtlich, wieder anderes mehr inhaltlich mit dem „Führer der Irrenden" des jüdischen Religionsphilosophen überein. Während Maimonides Schritt für Schritt den Gedankengängen der Aristoteliker nachgeht und weit ausgedehnte Auseinandersetzungen bringt, gibt Albertus mehr

1622 wurde er selig gesprochen. Für die Biographie vergl. J. Sighart, *Albertus Magnus, sein Leben und seine Wissenschaft*, Regensburg 1857; G. von Hertling, *Albertus Magnus*, Festschrift, Köln 1880; P. Mandonnet, *Albert le Grand* (Diction. de Théol. Cathol., I. coll. 666); derselbe, *Siger de Brabant*, a. a. O., I. Bd., p. 37, Anm. 3. Hier finden wir eine sehr ausführliche Literaturangabe. De Loë, *De Vita et Scriptis Beati Alberti Magni* [Analecta Bollandiana, XIX (1900) p. 257—284; XX (1901) p. 273—316; XXI (1902) p. 361—371]. J. A. Endres, *Das Geburtsjahr und die Chronologie in der ersten Lebenshälfte Alberts des Großen.* Histor. Jahrb. der Görresgesellschaft XXXI. 1910. S. 293 ff.

Albertus Magnus ist unstreitig der universalste Denker des 13. Jahrhunderts. Ein Beweis hierfür liefert uns die Gesamtausgabe seiner Werke von A. Borgnet. Sein bewußter Plan ging dahin, in erster Linie das gesamte aristotelische Wissen dem christlichen Mittelalter zu erschließen: „Nostra intentio est omnes dictas partes (physicam, metaphysicam et mathematicam) facere Latinis intelligibiles" (*Phys.* l. I, tr. 1, c. 1, t. 3, p. 2). Ebenso zog er auch die wissenschaftlichen Arbeiten der arabischen und jüdischen Denker heran, wie die Werke eines Alkendi, Alfarabi, Avicenna, Algazel und Averroës, eines Gebirol und Maimonides. Nicht daß er sich Aristoteles und seinen Kommentatoren rückhaltlos gefangen gegeben hätte. Er trat ihnen, wo immer er bei ihnen Irrtümer fand, scharf entgegen. (Vgl. *Phys.* VIII, tr. 1, c. 14, t. 3, p. 553; ferner in *Metaphys.* IV, tr. 3, c. 2, t. 6, p. 236—37.) Auch über die Wahl seiner Gewährsmänner gibt er uns Aufschluß: „Sciendum quod Augustino in his quae sunt de fide et moribus plus quam Philosophis credendum est, si dissentiunt. Sed si de medicina loqueretur, plus ego crederem Galeno vel Hippocrati: et si de naturis rerum loquatur, credo Aristoteli plus vel alii experto in rerum naturis" (vgl. *Sent.* II, dist. 13, a. 2, t. 27, p. 247). Albertus Magnus durchschaute aber noch nicht ganz die Tragweite der aristotelischen Prinzipien und besaß nicht den tief-spekulativen, systematischen Geist des hl. Thomas, seines großen Schülers.

[1] Albertus Magnus, *Phys.* VIII, c. 11—15, p. 543—558; vergleiche damit *Guide des égarés*, II, c. 13—25, p. 104—200.

kurze Zusammenfassungen. Wenn auch in Anbetracht dessen Joël[1] die Bedeutung und Selbständigkeit Alberts gegenüber Maimonides sehr stark abzuschwächen sucht, so muß er doch wiederum gestehen, daß Albertus Magnus nicht wie ein Kopist, sondern wie einer, der in seiner Weise reproduziert, die maimonidische Abhandlung wiedergibt. Selbst Guttmann muß zugeben, daß „Joël in seinen Bemühungen, die Abhängigkeit des Albertus Magnus von Maimonides nachzuweisen, in einzelnen, minder erheblichen Punkten zu weit gegangen sei“ [2]. Daß Albertus Magnus in dem Kommentar zur aristotelischen Physik nicht ein bloßer Nachtreter von Maimonides war, werden wir später hervorheben. Ein weiterer Unterschied, den Joël vielleicht übersehen hat, dürfte darin liegen, daß, während Maimonides im Kampfe mit den Aristotelikern in den Lösungen fest und bestimmt seine Meinung zum Ausdruck bringt, dies bei Albertus Magnus für gewöhnlich nicht der Fall ist. Freilich tritt er zuweilen aus der sonst üblichen Zurückhaltung in der Erklärung des Aristoteles und dessen Kommentatoren heraus und schließt sich des öftern der Lösung von Maimonides stillschweigend an. Trotzdem darf man seine endgiltige Ansicht nicht in seinen Kommentaren zu Aristoteles suchen[3]. Doch darüber

[1] Joël, *a. a. O.*, S. 37. [2] Guttmann, *a. a. O.*, S. 87.

[3] Darüber spricht sich Albertus Magnus folgendermaßen aus: „Hic igitur sit finis disputationis istius, in qua non dixi aliquid secundum opinionem meam propriam, sed omnia dicta sunt secundum positiones Peripateticorum; et qui hoc voluerit probare, diligenter legat libros eorum, et non me, sed illos laudet vel reprehendat.“ *Metaphys.* XIII, tr. 2, c. 4, p. 751; ferner *De Somno et Vigilia* l. III, tr. 1, c. 12, p. 195: „Est autem et aliud genus visionis et prophetiae secundum altissimos theologos qui de divinis loquuntur inspirationibus, de quibus ad praesens nihil dicimus omnino: eo quod hoc ex physicis rationibus nullo modo potest cognosci: physica enim tantum suscepimus dicenda, plus secundum Peripateticorum sententiam persequentes ea quae intendimus, quam etiam ex nostra scientia aliquid velimus inducere: si quid enim forte propriae opinionis haberemus, in theologicis magis quam in physicis, Deo volente, a nobis proferetur.“ Ebenso am Schluß der *Politica* VIII, c. 6, t. 8, p. 803: „Nec ego dixi aliquid in isto libro, nisi exponendo quae dicta sunt, et rationes et causas adhibendo. Sicut enim in omnibus libris physicis, numquam de meo dixi aliquid, sed opiniones Peripateticorum quanto fidelius potui exposui.“ Vgl. ferner *Metaphys.* XI, tr. 1, c. 9, t. 6, p. 598; *De Anima* III, tr. 2, c. 1, t. 5, p. 330; *De Animalibus* XXVI, tract. unicus in fine, t. 12, p. 582. Diese Methode Alberts des Großen in der Erklärung der aristotelischen Werke haben Ritter (*Geschichte der Philosophie*, VIII, 199) und Prantl (*Geschichte der Logik*, III, 99) zu wenig beachtet.

später. Gehen wir nach diesen kurzen Bemerkungen näher auf die Physik von Albert ein.

Nach der Darlegung der Meinungen früherer Philosophen über die Weltentstehung geht er auf Aristoteles und die Aristoteliker über und erklärt, daß er die Beweise für die Weltewigkeit nach der Zusammenstellung von Maimonides anführen wolle[1]. Dieselbe maimonidische Zusammenstellung, wenn auch nicht wörtlich, gibt er ebenfalls im Sentenzenkommentar[2] und in der theologischen Summe[3]. Mit Maimonides unterscheidet er die vier ersten Beweise des Aristoteles von denjenigen der späteren Peripatetiker, denen er noch ein achtes Argument beifügt. Die Beweise sind folgende.

A. Beweise der Peripatetiker für die Ewigkeit der Welt.

1. Beweise, ausgehend von der Welt.

1. Aus der Bewegung:

Hätte die Bewegung angefangen, so müßte sie eine Bewegung und einen Beweger voraussetzen, welcher die neue Bewegung be-

[1] *Phys.* VIII, tr. 1, c. 11, t. 3, p. 545: „Post omnes hos princeps Philosophorum surrexit Aristoteles incipiens sectam Peripateticorum, haec omnia improbans, et dicens neque motum, neque mundum incepisse unquam in tempore aliquo praeterito, et nunquam ipsum esse desiturum in tempore aliquo futuro: cujus rationes licet fideliter posuerimus in praehabitis, tamen adhuc volumus redire, et summatim ponere rationes quibus a posteris Peripateticis haec opinio est probata: et sunt in universo septem collectae a Moyse Aegyptio Iudaeorum Philosopho, quae in diversis locis librorum Aristotelis colliguntur." Dieser Moyses Aegyptius ist Maimonides.

[2] *Sent.* II, dist. 1, a. 10, t. 27, p. 24: „Hic ut sciatur opinio Aristotelis, necesse est quaerere duo. Utrum Aristoteles sufficienter determinaverit mundum esse aeternum sicut imponitur ei . . . Quia vero de hac materia alibi tractavimus, tenebimus hic viam breviorem, et ponemus septem vias quas collegit Rabbi Moyses in secunda collatione libri ‚Ducis neutrorum', et videbimus quantum concludere possunt."

[3] *Summa theol.* II, tr. 1, q. 4, a. 5, part. 3, t. 32, p. 101: „Ponemus septem vias quas collegit Rabbi Moyses in secunda parte libri, qui dicitur ‚Dux neutrorum', sive dubiorum quorumdam probantium mundi aeternitatem: et ponderabimus singulas quantum concludere possint." J. Sighart (*Albertus Magnus, Sein Leben und seine Wissenschaft*, S. 375, Anm. 3) sagt irrtümlicherweise: „Ebenso widerlegt er (Albert) die sieben Beweise des Rabbi Moyses für die Ewigkeit der Welt," als ob Maimonides die Ewigkeit der Welt gelehrt hätte. Dasselbe wiederholt auch Schneid, *Aristoteles in der Scholastik*, S. 92: „An derselben Stelle widerlegt er auch die Beweise des Rabbi Moyses für die Ewigkeit der Welt."

wirkte. Wir hätten also in der Reihe der Beweger und der Bewegten einen Prozessus in infinitum, wenn wir nicht eine Bewegung annehmen, die niemals angefangen hat und niemals aufhören wird.

Aus der Zeit:

Würde die Bewegung angefangen haben, so wäre sie vorher nicht gewesen. Das vorher und nachher drückt aber eine Zeit aus. Also hat es eine Zeit vor dem Anfang der Bewegung gegeben. Nun ist aber die Zeit eine Eigenschaft der Bewegung. Also müßte es eine Bewegung vor dem Anfang einer Bewegung geben und so in infinitum, wenn nicht eine Bewegung angenommen wird, die niemals angefangen hat. Also ist ewig sowohl die Bewegung als auch die Zeit, als Eigenschaft der Bewegung, sowie auch das Bewegliche, die Welt[1].

2. Aus der Materie, die ingenerabel, inkorruptibel ist.

Wenn die Materie entstehen würde, dann müßte sie wieder eine andere Materie voraussetzen, aus der sie entstehen könnte. Also muß die Materie, um einen Prozessus in infinitum zu vermeiden, ungeworden sein. Auf gleiche Weise wird dargetan, daß sie unvergänglich ist. Ist aber die Materie ungeworden, unvergänglich, dann ist sie auch ewig. Ist sie aber ewig, dann muß auch ihre Bewegung ewig sein; denn eine ewige Materie ohne ewige Bewegung ist ein eitel Ding. Also sind die Materie, die Bewegung und die Welt ewig[2].

3. Aus der Gegensatzlosigkeit des Himmels.

Was keinen Gegensatz hat, ist unvergänglich, unentstanden. Denn was der Vergänglichkeit nicht unterworfen ist, ist gegensatzlos. Der Himmel aber ist gegensatzlos. Also ist der Himmel unentstanden, unvergänglich. Was aber unentstanden ist, ist ewig. Also sind der Himmel und die Bewegung und die Welt ewig[3].

[1] *Phys.* VIII., tr. 1, c. 11, p. 545; vgl. *Guide* II, c. 14, p. 115; Albertus Magnus hat das Argument etwas anders gebildet als Maimonides. In den *Sent.* II., dist. 1, a. 10, p. 25 ist das Argument weiter ausgeführt als in der Physik. Wir legen der Ausführung die Physik von Albertus Magnus zu Grunde und verweisen auf die Argumente in den andern Werken.

[2] *Phys.* VIII, tr. 1, c. 11, p. 545; *Guide,* II, c. 14, p. 115; Aristoteles, *Phys.* VIII, c. 1, p. 251a 8 ff. und I, c. 9, 192a 25 ff.

[3] *Phys.* VIII, p. 545; *Guide,* II, c. 14, p. 116. Unter Himmel ist die oberste Sphäre zu verstehen.

4. Was in der Zeit anfängt, dessen Möglichkeit muß dem Werden zeitlich vorangehen. Wenn also die Welt in der Zeit angefangen hat, dann mußte ihre Möglichkeit dem Werden zeitlich vorangehen. Nun kann man nicht sagen, daß die Welt notwendig existieren muß, denn alles, was wird, ist, bevor es wird, möglich und nicht notwendig. Man kann auch nicht sagen, daß es unmöglich gewesen, daß die Welt werde, bevor sie wurde. In welchem Subjekte war also diese Möglichkeit der Welt? Diese Möglichkeit kann nur in der Potentia materiae liegen, welche wieder, um zur Wirklichkeit zu gelangen, eines Bewegers bedurfte. Also ist die Welt, um einen Prozessus in infinitum zu vermeiden, ewig[1].

5. Argument von Averroës.

Jeder Beweger eines Dinges setzt wieder einen andern Beweger voraus, durch den er bewegt wird und bewegt. Die Welt hat einen Beweger. Also muß dieser wieder einen andern Beweger voraussetzen, wodurch er bewegt wird und bewegt. Wenn also die erste Ursache die Welt gemacht hat, so würde diese wieder einen Beweger voraussetzen, was absurd ist. Also ist die Welt ewig, unerschaffen[2].

2. Beweise, ausgehend von Gott.

6. Hätte Gott die Welt nicht von Ewigkeit her, sondern in der Zeit geschaffen, so wäre er durch die Schöpfung von der

[1] *Phys.* VIII, p. 546; *Guide,* II, c. 14, p. 117 mit Anm. 3. Albertus Magnus hebt richtig hervor, daß dieses Argument nicht aristotelisch sei: „Quarta via est, quae in veritate Aristotelis non est, nec ex verbis eius accipitur, sed Commentatoris et Graecorum scl. quorundam, ut Alexandri et Themistii et quorundam Arabum, ut Averrois et Abubaker et Alfarabii et aliorum." Vgl. *Summa theol.* II, tr. 1, q. 4 a. 5, part. 3, p. 101. Ferner *Sent.* II. dist. 1, c. 10, p. 26; nicht aber in der Physik. Auch Maimonides hat es für aristotelisch gehalten. Irrtümlicherweise schreibt Albert dieses Argument auch Averroës zu, der es aber gerade verwarf. Vgl. *Guide,* II, p. 27, Anm. 1. Kürzer hat dasselbe Argument Albert in den *Sent.* II, dist. 1, c. 10, p. 26: „Nihil incipit esse quod prius non fuerit in possibilitate: omnis autem possibilitas est in materia: ergo nihil incepit esse, quod non exeat de potentia ad actum: ergo movetur: et sic ante primum motum erit motus, quod est inconveniens: ergo non incepit mundus."

[2] Albertus bringt dieses Argument als achtes und letztes. Wir haben es hierher gesetzt, weil es der Natur nach zu dieser Klasse der Beweise gehört, da die andern drei den Ausgangspunkt von Gott nehmen. *Phys.* VIII, tr. 1,

Potenz in den Akt übergegangen. Folglich gäbe es in Gott eine Potenzialität. Nichts führt sich aber selber von der Potenz in den Akt über. Also hätte Gott wieder eines andern Agens bedurft, um in den Akt überzutreten, was absurd ist. Folglich ist die Welt ewig [1].

7. Was bald tätig ist und bald nicht, hat seinen Grund darin, daß es entweder am Handeln verhindert ist oder der Anregung

c. 11, p. 547. Albertus Magnus hat es wohl deshalb an das Ende gesetzt, weil er die Zusammenstellung der Argumente von Maimonides nicht ändern wollte.

[1] Diese Beweise beginnt Albertus Magnus mit den Worten: „Posteriores autem invenerunt alias quatuor quas his addiderunt, quarum tres ponit Moyses Aegyptius, et una eis additur ab Averroe Cordubensi in commento libri Physicorum Aristotelis." *Phys.* VIII, *ibid.*, p. 546. Mit ähnlichen Worten leitet Maimonides die Darstellung dieser Beweise ein. *Guide*, II, c. 14, p. 118. Diese drei letzten Beweise stimmen selbst dem Ausdrucke nach ziemlich genau mit denjenigsn von Maimonides überein, was von den früheren nicht im gleichen Maße der Fall ist. In *Sent.* II, dist. 1, c. 10, p. 26, sind dieselben Argumente viel kürzer und prägnanter gefaßt. In der *Summa theol.* II, tr. 1, q. 4, a. 5, part. 3, p. 102, treten schon mehr theologische Momente in den Vordergrund, wenn wir auf die Lösung Bezug nehmen. Wir geben ein Beispiel aus dem Sentenzenkommentar, und zwar das siebente Argument zum Unterschied von dem gleichen Argumente in der Physik. Das Argument in *Sent.* II, dist. 1, a. 10, p. 26 lautet: „Ordo primi motoris ad motum est substantia sua et voluntas sua. Sicut ergo nunquam defuit ei substantia sua, ita nunquam defuit ei motus et mobile. Prima autem probatur ex hoc: quia quidquid est in Deo, Deus est, cum ipse sit simplex." Setzen wir dasselbe Argument, wie es in der Physik lautet, mit dem maimonidischen in Parallele.

„Septima ratio, quae fundatur super hoc quod sua actio necessario est perfectissimo modo quo fieri potest, ita quod nihil vanum vel frustra sit in ipsa. Si autem exspectasset facere mundum, hoc esset vanum, cum a principio potens et sapiens fuerit ad mundi facturam: quia sua sapientia aeterna est, sicut et sua substantia: ergo ab aeterno fuit mundus." *Phys.* VIII, tr. 1, c. 11, p. 546.

„Les œuvres de Dieu, disent-ils, sont très parfaites, et il n'y a dans elles rien de défectueux, ni rien d'inutile ou de superflu. C'est ce qu'Aristote répète continuellement, en disant: la nature est sage et ne fait rien en vain, mais elle fait chaque chose de la manière la plus parfaite possible. De là, disent-ils, il s'ensuit que cet univers est ce qu'il y a de plus parfait, et qu'il n'y a rien qui le surpasse; il faut donc qu'il soit perpétuel, car la sagesse de Dieu est perpétuelle comme son essence, ou plutôt son essence est sa sagesse qui a exigé l'existence de cet univers." *Guide*, II, c. 14, p. 119.

dazu bedarf, so daß es nach Beseitigung der Hindernisse oder bei gegebener Anregung handelt. Beides findet bei Gott nicht statt. Also ist seine Tätigkeit ewig, weil er selber ewig ist. Also ist auch die Welt ewig als Wirkung seiner Tätigkeit.

8. Die göttliche Tätigkeit vollzieht sich auf die denkbar vollkommenste Weise, so daß nichts umsonst geschieht. Hätte aber Gott mit der Schöpfung gewartet, sie hintangehalten, so wäre dies ein eitles Verfahren gewesen, da er doch die Macht zum Schaffen besaß. Also ist die Welt ewig, weil sein Wesen und seine Weisheit ewig sind.

3. Kritik der Beweise für die Weltewigkeit.

a) Kritik der aristotelischen Beweise.

In der Lösung der Argumente schließt sich Albertus Magnus ziemlich genau an Maimonides an und macht dessen Meinung zu der seinigen. Wie Maimonides, so gibt auch Albert in der Physik eine summarische Antwort[1]. Die Ewigkeit der Bewegung ergibt sich nur unter der doppelten Voraussetzung, nämlich daß für die Entstehung des neuen Dinges eine Materie, das Substrat des Werdens, und die Ewigkeit der Zeit angenommen werden, was wir verwerfen. Wird die Zeit als ewig angenommen, dann muß die Welt ewig sein[2].

Was die Ingenerabilität und Inkorruptibilität der Materie anbelangt, so stimmen wir mit den Aristotelikern überein; denn es ist wahr, daß die Materie ungeworden, unvergänglich ist; trotzdem setzen wir uns nicht in Widerspruch mit Aristoteles, wenn

[1] Albertus überschreibt das Kapitel mit den Worten: „Et est digressio declarans solutiones Peripateticorum, quibus videbatur probari aeternitas mundi." *Phys.* VIII, c. 14, p. 553. Wir schließen die Lösung gleich den Beweisen an, obgleich Albert der Große noch zwei Kapitel dazwischenschiebt. (Vgl. *Guide,* II, c. 17, p. 129.)

[2] *Phys.* VIII, tr. 1, c. 13, p. 550a: „Non enim aliquis hominum sustinere posset quod mundus non esset aeternus, si etiam ipse concederet quod tempus fuisset ab aeterno: propter hoc quod tempus est passio motus: et posito tempore aeterno sequitur motum fuisse aeternum: et tunc etiam sequeretur mobile fuisse ab aeterno: et cum ipsum motu suo sit causa generationis et corruptionis, sequitur et generationem et corruptionem fuisse ab aeterno, secundum quod modo stat."

wir die Schöpfung annehmen. Denn „Ungeworden“ und „Ungeschaffen“ sind nicht gleichbedeutende Begriffe[1]. Die Materie ist ungeworden, weil sie nicht nach den Naturgesetzen entstehen kann; ist aber geschaffen, indem sie zugleich mit der Form von Gott ins Dasein gesetzt worden ist, womit der Naturprozeß begonnen hat.

Was die Philosophen von der „Möglichkeit“ sagen, nämlich daß sie dem Werden und Sein vorangehen muß, nehmen wir ebenfalls an, sofern wir innerhalb der Naturordnung bleiben. Durch die Schöpfung aber wird die Möglichkeit zugleich mit dem Sein gesetzt[2]. Dasselbe gilt vom Argument des Averroës. Alles, was auf irgendeine Weise im Sein beginnt, muß eine äußere Ursache haben. Aber es ist nicht notwendig, daß es eine Ursache sein muß, die der Ord-

[1] *Phys.* VIII, tr. c. 14, p. 553a: „Quod autem dicunt de materiae primae ingenerabilitate et incorruptibilitate, nos etiam concedimus; quia non est idem aliquid esse ingenerabile, et aliquid esse increabile . . . creatam enim diximus esse materiam, eo quod nec materia est ex forma, nec e converso forma ex materia, nec materia ex materia, nec forma ex forma: et ideo de nihilo facta per creationem simplicem quae est actus primae causae.“ Vgl. *Guide,* II, c. 17, p. 134. In gleicher Weise unterscheidet Maimonides das Entstehen der Materie durch die Schöpfung vom Entstehen der Dinge durch den natürlichen Werdeprozeß.

[2] *Phys.* ibid., p. 553b: „Quod autem dicunt, quod posse praecedit esse in omnibus his quae fiunt, dicimus nos quod hoc non est verum, nisi in his quae fiunt per motum et mutationem physicam: sed in his quae fiunt a creante causa, posse cum esse producitur; quia producitur materia cum forma, et non fuit id quod fit per hunc modum in aliquo praeexistente sicut in materia et forma.“ In gleicher Weise drückt sich Maimonides aus. *Guide,* II, c. 17, p. 135. Auch die Bemerkung, die Albert an das 4. Argument anknüpft, hat er mit Maimonides gemeinsam. Algazel, sagt Albert, — Maimonides spricht nur von den bedeutendsten Mutakallimun — hat, um der Schwierigkeit zu entgehen, die Possibilitas für das Werden der Welt, nicht in die Potentia causae materialis, sondern in die Potentia causae efficientis, nämlich Gottes, verlegt. Albert verwirft mit Maimonides diese Lösung: „Sed iste decepit seipsum, quia argumentatio procedit de potentia causae materialis: et de hac verum est quod omne quod incipit de novo, est ante tempus in potentia causae materialis: et ideo solutioni illi non consentio.“ *Phys.* VIII, tr. 1, c. 11, p. 546a. Maimonides und Albertus Magnus anerkennen die Naturerklärung der Aristoteliker, nur führen sie die Entstehung der Welt auf die Schöpfung zurück. Algazel und die Mutakallimun leugnen jeden objektiven Naturzusammenhang. Von hier aus muß die Antwort Alberts des Großen verstanden werden. Vgl. *Sent.* II, dist. 1, a. 10, p. 29. Vgl. *Guide,* II, c. 14, p. 118.

nung des natürlichen Entstehens angehört, weil auch durch die Schöpfung ein Ding im Sein beginnen kann. Was Averroës sagt, gilt nur für den Anfang eines Dinges innerhalb der natürlichen Ordnung[1]. Der Grundfehler der Philosophen besteht darin, daß sie die Entstehungsart der bereits vollendeten Dinge auch auf die Entstehungsart der Naturprinzipien überhaupt übertrugen, obgleich die Naturbetrachtung keineswegs dazu berechtigt. Denn die Welt ist nach Materie und Form und der aus ihnen sich ergebenden Mannigfaltigkeit der Dinge von Gott geschaffen worden[2]. Diese Antwort sucht Albertus Magnus ganz im Anschluß an Maimonides durch ein Gleichnis zu erläutern. Es handelt sich um einen Knaben, der, nach der Geburt von jeder weiblichen Umgebung ferngehalten und im erwachsenen Alter über die Entstehung des Menschen unterrichtet, dies nicht annehmen will, weil es gegen seine an entwickelten Menschen gemachten Erfahrungen und Wahrnehmungen sei[3]. Auf den Einwurf, aus

[1] *Phys.* VIII, tr. 1, c. 14, p. 555.

[2] *Phys.* VIII, tr. 1, c. 14, p. 553 b: „Sunt enim decepti Peripatetici in hoc quod volunt similem esse modum inceptionis principiorum naturae et rerum perfectarum in natura: et hoc non est verum; quia res perfectae in natura generantur et corrumpuntur in materiam, et sunt in materia in potentia antequam fiant. Sed principia naturae, sicut forma et materia et primum mobile cum motu suo quod facit ... non est necessarium sic incepisse, sed potius incepit ex nihilo factum." In ganz gleicher Weise argumentierte schon Maimonides, *Guide*, II, c. 17, p. 130 und 136. In *Sent.* II, dist. 1, a. 10, p. 29, sagt Albertus Magnus von den aristotelischen Beweisen ganz kurz: „Sed hoc impossibile est, quod inceperit (mundus) per motum et generationem: vel desinat per motum ad aliam formam, vel corruptionem ad aliam materiam: et hoc solum probant illae rationes, quae sunt Aristotelis; unde illae nihil contra fidem concludunt." In der *Summa theol.* II, tr. 1, q. 4 a. 5, part. 3, p. 99 a, drückt sich Albertus Magnus im gleichen Sinne aus: „Et si quis considerare vult in dictis Aristotelis et aliorum philosophorum, pro certo inveniet, quod nihil probatur ex dictis eorum, nisi quod mundus et motus non incepit per generationem naturalem, et quod non corrumpetur per corruptionem naturalem. Et hoc accidit eis, quia creationem intelligere non poterant ex principiis naturae" und *ibidem* p. 97 sagt Albertus Magnus gegen das Argument aus der Bewegung: „et ideo Aristoteles multum erravit in ista ratione."

[3] *Phys.* VIII, tr. 1, c. 14, p. 554 a: „Ratiocinatur de modo inceptionis principiorum naturae per modum inceptionis perfectae rei in natura, cum hoc non sit necessarium: aliter enim moveretur inesse principia etiam in una re quam ipsa res, sicut patet in embryone cuius natura est sanguis menstruus qui stat in matrice, et non alteratur ad generationem: et cum tangitur a spermate viri, statim movetur et formatur; et tunc formatur cor et alia membra; et ventre aperto ad umbilicum nutritur in matrice, et non spirat, et non egerit nec digerit embryo,

Mangel an Verständnis oder aus vorgefaßter Meinung gegen Aristoteles gekämpft zu haben, antwortet Albertus Magnus: „Wer glaubt, daß Aristoteles ein Gott gewesen sei, der muß auch zugeben, daß er niemals geirrt hat; wer ihn aber für einen Menschen hält, der muß auch eingestehen, daß Aristoteles irren konnte, wie auch wir“ [1]. Aristoteles hat freilich recht d. h. seine Beweise für die Ewigkeit, Unerschaffenheit der Welt sind stringent, unter der Voraussetzung, daß es nur eine Entstehungsweise der Dinge gibt, nämlich den natürlichen Werdeprozeß, und daß alles in der Zeit entstehen muß, und die Zeit ewig ist. Diese Voraussetzung hat aber der Stagirite niemals demonstrativ bewiesen und hätte sie auch nie beweisen können, weil ihm die Beweismittel dazu fehlten [2]. Denn, wie schon

donec effunditur de utero matris: cum tamen horum motuum nullo moveatur postquam natus est infans. Et si forte removeretur postquam natus est a matre, et nutriretur, ita quod nullam videret feminam donec esset grandis, incredibile esset ei si quis diceret eum novem mensibus fuisset clausum in ventre hominis, et non comedisse neque egessisse et habuisse umbilicum apertum, et non spirasse: et forte fuisset ratiocinatus in oppositum, dicens illum dicere falsum: eo quod videret quod homo iam perfectus minori tempore non vivit nisi comedat, et egerat, et spiret, et hominem cito mori si clauditur in vase ampliori quam sit venter matris: et forte diceret impossibile fuisse, quod venter suus fuisset apertus ad umbilicum ... Per omnem hunc modum volunt isti, quod falsum sit de mundo iam incipiente secundum sua principia, quod falsum esse videtur in propagatione mundi qui iam est completus et perfectus.“ Vgl. *Guide,* II, c. 17, p. 130 ff. Das Beispiel stimmt genau mit Maimonides überein, nur daß es letzterer in Form eines Dialoges gibt und weiter ausführt.

[1] *Phys.* VIII, ibid., p. 553: „Dicet autem fortasse aliquis nos Aristotelem non intellexisse; et ideo non consentire verbis eius: vel quod forte ex certa scientia contradicamus ei quantum ad hominem, et non quantum ad rei veritatem. Et ad illum dicimus, quod qui credit Aristotelem fuisse deum, ille debet credere quod nunquam erravit. Si autem credit ipsum esse hominem, tunc procul dubio errare potuit sicut et nos“. Vgl. ferner *Metaphys.* IV, tr. 3, c. 2, t. 6, p. 236—37. Auf ähnliche Weise hat sich Maimonides früher gegen die Araber ausgedrückt mit den Worten: Er gebe alles zu, was Aristoteles über die sublunare Welt gelehrt habe, dessen Ausführungen aber über die obere Welt seien großen Zweifeln und Irrtümern ausgesetzt. Vgl. *Guide,* II, c. 22, p. 179; ferner *ibid.*, c. 19, p. 153 und *ibid.*, c. 24, p. 194.

[2] *Phys.* VIII, ibid., p. 553—54: „Tamen hoc modo quo rationes suae inducuntur, non sequuntur nisi quibusdam propositis, scl. nihil incipere nisi mutatione physica, et nihil incipere nisi in tempore: et talibus suppositis, nos bene concedimus quod rationes suae sunt de necessitate concludentes. Et constanter dicimus, quod quicumque bene intelligit Aristotelem subtiliter, bene

gesagt, Aristoteles hat kein Recht, aus den Gesetzen der schon vorhandenen Natur Rückschlüsse auf die Ewigkeit oder das Entstandensein der Gesetze selber zu machen. Übrigens scheint es, daß Aristoteles selbst in seiner Beweisführung keineswegs ein demonstratives Verfahren erblickt hat. Dies ergibt sich klar aus einigen Stellen seiner Werke, wo er seine Argumentation für weniger widerspruchsvoll erklärt, als diejenige seiner Vorgänger[1].

b) Kritik der Beweise der späteren Peripatetiker.

Bekanntlich nehmen diese Argumente von Gott ihren Ausgangspunkt. Wie Maimonides, antwortet Albertus Magnus mit einem Argumentum ad hominem. Nach den Peripatetikern ist der Intellectus agens bald tätig und bald nicht, ohne daß er dadurch von der Potenz in den Akt übergeht. Der Intellectus universalis oder agens ist immer in actu; der Grund, warum er bald tätig ist und bald nicht, liegt nicht in einer Veränderung des Intellectus agens, sondern in dem Mangel der Disposition auf seiten der Subjekte zur Aufnahme seiner Tätigkeit[2]. Der Intellectus agens ist der Sonne vergleichbar, die zwar immer leuchtet, obgleich die Dinge nicht immer beleuchtet sind. Wenn also nicht einmal der

seit, quod ipse nunquam probavit duo illa quae dicta sunt, quae tamen supposuit. Et si voluisset probasse (lies probare) quae posuit, non potuisset neque viam ad hoc habuisset."

[1] *Phys.* VIII, p. 555: „Si autem quaeratur de aliquo dicente, quod si vera sunt quae dicta sunt, quare Aristoteles qui multa subtilia intellexit, ista non dixit. Dico omnino mihi videri Aristotelem bene intellexisse non esse necessitatem in suis rationibus, quibus visus est probare mundum aeternum esse: et hoc ipse manifestat in pluribus libris Caeli et Mundi, ubi dicit quod inquisivit ista ex cupiditate quam habuit in philosophia, et reddit causas quibus minus quam aliis contradici potest: et hoc erat signum, quod ipse scivit se demonstrationem non habere; quia demonstrationi non potest aliquo modo contradici: et si etiam ab omnibus contradiceretur, non propter hoc minus esset necessaria, quam si a nullo contradiceretur. Aristoteles autem non consuevit dicere in Physica nisi physica quae physicis rationibus possunt probari. Sed inceptio mundi per creationem, nec physica est, nec probari potest physice." Vgl. ferner *Phys.* VIII, tr. 1, c. 1, p. 524. Was Albert Magnus hier sagt, ist ein kurzes Resüme von Maimonides, II, c. 15, p. 121. Dort sind zugleich all die Stellen angegeben, auf die Albert anspielt. Vgl. die Abhandlung über Maimonides.

[2] Vgl. *Phys.* VIII, tr. 1, c. 14, p. 554; *Sent.* II, dist. 1, a. 10, p. 29; *Guide*, II, c. 18, p. 138.

Intellectus agens von der Potenz in den Akt übergeht, um so weniger Gott. Maimonides sagt, er wolle noch nicht den Grund angeben, warum Gott bald tätig ist und bald nicht; Albert dagegen tritt aus der Unentschiedenheit heraus mit der Bemerkung, Gott schuf nicht von Ewigkeit her, weil dies von seiten des Geschöpfes unmöglich ist[1]. Diesen Gedanken bringt Albert nochmals in der Lösung des siebten Argumentes in der ganzen Schärfe zum Ausdruck, einen Gedanken, der Maimonides vollständig fremd war[2]. Dieser rekurriert vielmehr auf die Natur des Willens der getrennten Intelligenzen, welche wollen und nichtwollen können, ohne daß dadurch in ihnen eine Veränderung stattfindet. Was die Gegner im letzten Argument vorbringen ist eitles Gerede. Sie fragen, warum sollte Gott so lange mit der Schöpfung gewartet haben. Allein diese Frage könnte man auch stellen, wenn Gott tausend und mehr Jahre früher die Welt geschaffen hätte. Ferner setzt das Argument voraus, daß es schon vor der Welt eine Zeit gegeben habe. Wir aber sagen, daß Gott der Dauer der Ewigkeit nach früher ist als die Welt[3]. Maimonides hingegen antwortet mit der Unerforschlichkeit des göttlichen Willens.

[1] *Phys.* VIII, p. 554b: „et tamen ista (prima causa) non agit ab aeterno, quia hoc in re incipiente fieri non potest; et quia ipse in sapientia sua ordinat exitum rerum ab ipso." Weder in den *Sent.* II, dist. 1, a. 10, p. 29, noch in der *Summa theol.* II, tr. 1, q. 4 a. 5, part. 3, p. 102 läßt er in der Lösung des gleichen Argumentes diesen Gedanken durchblicken, sondern läßt den göttlichen Willen für die zeitliche Schöpfung entscheidend sein. So sagt er in den *Sent.*, ibid.: „Voluntas Dei ab aeterno determinata est, ut sit huius, et ut modo, vel tunc fiat: et ideo nullo indiget removente impedimentum." Hier spricht Albert schon mehr als Theologe.

[2] *Phys.* VIII, tr. 1, c. 14, p. 554—55: Dicendum quod hoc non sequitur: quia quod res non fluit ab aeterno ab ipso, non est impedimentum a parte sui: sed potius ideo est, quia res ab aeterno non potuit fieri: quia temporale et incipiens non potest esse non mutabile et non incipiens: quia aliter contradictoria verificantur de eodem." Darauf werden wir später noch zurückkommen. Auf jeden Fall werden wir diese Idee umsonst bei Maimonides suchen. Vgl. *Guide*, II, c. 18, p. 141—42.

[3] *Phys.* VIII, ibid., p. 555: „Et ideo etiam obiiciunt id quod afferunt in septima ratione, quod verba ista vanum faciunt operatorem mundi qui tamdiu exspectavit. Et diximus contra hoc quod ipsi vani et stulti sunt, qui hoc obiiciunt. Hoc enim non sequitur nisi ponamus tempus fuisse ante mundum: et hoc negamus ... qui dicimus quod Deus in indivisibili aeternitate praecedit mundum: et si per mille millia annorum prius esset factus

Fassen wir das bereits Gesagte kurz zusammen, so ergibt sich, daß den Kapiteln 11 und 14 bei Albertus Magnus die Kapitel 14, 15, 17, 18 bei Maimonides entsprechen. Albertus Magnus hat die maimonidischen Ausführungen teils kürzer zusammengefaßt, teils in Anlehnung an Aristoteles erweitert, teils auch in den Lösungen ganz neue Gesichtspunkte gegeben. Im allgemeinen hat die Darstellung Alberts einen ziemlich maimonidischen Einschlag. Albertus Magnus sagt nirgends ausdrücklich, in der Widerlegung der Beweise für die Ewigkeit der Welt Maimonides gefolgt zu sein. Trotzdem zeigen die ganze Anlage, der Gedankengang, die weniger geläufigen Beispiele die Abhängigkeit von Maimonides, dessen Ansicht über die Weltewigkeit er sich ebenfalls zu eigen gemacht hat.

B. Sophistische Beweise für den Anfang der Welt.

Das Kapitel zwölf hat bei Albertus Magnus folgende Überschrift: „Et est digressio declarans rationes sophisticas aliquorum obiicientium contra motus aeternitatem“ [1]. Dieser Titel wird, wie Joël [2] richtig bemerkt, verständlicher, wenn wir wieder Maimonides zu Rate ziehen. Dieser sagt nämlich, er habe die Absicht nachzuweisen, daß die Argumente für den Anfang der Welt vom spekulativen Standpunkte aus den Beweisen der Aristoteliker für die Ewigkeit der Welt bei weitem vorzuziehen seien; er wolle sich dabei nicht der Methode der Mutakallimun bedienen, welche ihre sophistische Methode mit dem Namen Demonstration belegt hätten [3]. Offenbar hat Albertus Magnus bei Abfassung dieses Kapitels Maimonides vor Augen gehabt, dem er, wie aus einer Parallele ersicht-

mundus, idem esset quaerendum quod modo quaerunt.“ *Sent.* II, dist. 1, a. 10, p. 29: „Magis sunt deridendi qui quaerunt contra artem ab eis traditam; quia soluta quaestione remanet eadem quaestio. Ponamus enim, quod mundus duraverit mille annis, vel quantumvis quam modo: adhuc omnino idem quaeritur.“ Mit Maimonides antwortet Albert, *Phys.* VIII, tr., c. 13, p. 550 a: „Et propter hoc nihil omnino quaerunt, qui inquirunt causam quare tantum exspectavit donec fecit mundum? quia si tot annis stetisset mundus, quot grana milii posset iacere in concavitate circumferentiae primi caeli, vel etiam tot millibus annorum, eadem posset esse quaestio quae quaeritur hoc modo.“ Dieses Beispiel von den Hirsenkörnern in der Höhlung der ersten Himmelssphäre hat Maimonides im gleichen Zusammenhang. Vgl. *Guide*, II, c. 14, p. 120.

[1] Vgl. *Phys.* VIII, tr. 1, c. 12, p. 547.

[2] Vgl. Joël, *a. a. O.*, S. 36.

[3] Vgl. *Guide*, II, c. 16, p. 128—129.

lich ist, ein Argument entnommen hat. Dies dürfte auch alles sein, was Albert in diesem Kapitel Maimonides entlehnt hat. Infolgedessen können wir die Worte Joëls: „Das darauf folgende zwölfte Kapitel des Albert entspricht dem sechzehnten des Maimonides" nicht ganz unterschreiben[1]. Im genannten sechzehnten Kapitel, das kaum zwei Seiten umfaßt und mehr eine Einleitung zum siebzehnten Kapitel bildet, wird man auf den ersten Teil des „Guide des Égarés" verwiesen, wo Maimonides die Beweise der Mutakallimun für die zeitliche Schöpfung zur Darstellung bringt[2]. Diesen sieben Beweisen entspricht bei Albertus Magnus ein einziger ziemlich genau. Die übrigen Argumente muß er aus einer andern Quelle geschöpft haben. Ferner tritt in keinem der hier in Frage kommenden Kapitel der Physik die Zurückhaltung Alberts in bezug auf das eigene Urteil so klar hervor wie im Kapitel zwölf. Die Lösungen werden im Namen der Philosophen gegeben, ohne daß er die eigene Meinung klar hervortreten läßt. Geben wir nun die Beweise. Für den Anfang der Welt, sagt Albertus Magnus, haben gewisse Philosophen sechs Argumente aufgestellt, von denen zwei „ad impossibile" führen, die vier andern probablen Charakter haben sollen[3].

1. Beweise ad impossibile.

I. Das Argument gründet sich auf den Satz: Es kann kein Infinitum in actu geben, weder der Größe noch der Vielheit nach.

Ist die Welt ewig, anfangslos, dann sind dem heutigen Tage, der jetzigen Himmelsbewegung unendlich viele Tage und Himmelsbewegungen vorhergegangen. Das Unendliche kann nicht durchschritten werden. Also würden wir nie auf den heutigen Tag, auf die jetzige Himmelsbewegung kommen, was unrichtig ist. Also ist die Welt nicht ewig, anfangslos, sondern hat einen Anfang[4].

[1] Vgl. Joël, *a. a. O.*, p. 35.

[2] Vgl. *Guide*, I, c. 74, p. 421 ff.

[3] Vgl. *Phys.* VIII, p. 547: „Est autem attendendum, quod fuerunt quidam Philosophi contradicentes ante nos, et dixerunt, quod demonstrationes attulerunt in eorum contradictione sex, quarum duas reputaverunt ducentes ad impossibile, alias autem quatuor probabiles."

[4] Vgl. *Phys.* ibid., p. 547a: „Notum est ex omnibus quae in tertio dicta sunt, quod infinitum non potest esse actu, sive sit infinitum ex parte unius ultimi, et finitum ex alia parte, sive sit infinitum secundum ambo

II. Ist die Welt immer gewesen, dann hat es immer Menschen gegeben. Also gäbe es unendlich viele Menschenseelen, weil nach den Philosophen die Seele nach dem Tode bleibt. Also hätten wir ein infinitum actu; dies ist aber unmöglich. Folglich ist die Welt nicht immer gewesen [1].

2. Argumenta probabilia.

I. Die Causa essentialis und univoca scheint mit ihrer Wirkung gleichzeitig zu sein, wie das Licht mit den von ihm aus-

ultima: et si infinitum esse concedatur, tunc nunquam erit per ipsum decurrentem pervenire ad aliquam eius partem: eo quod ante quamlibet sunt partes infinitae ex parte illa quae est infinitum. Dicunt ergo quod si duratio mundi fuerit ab aeterno, tunc est infinita secundum tempus praeteritum: ergo recipienti revolutiones caeli et dies saeculi non est possibile ad ista in qua sumus pervenire: eo quod ante eam sunt revolutiones et dies infiniti: falsum autem est quod non sit venire ad istam diem: ergo non fuerunt revolutiones infinitae neque dies: ergo mundus non duravit secundum omne praeteritum." Kürzer gibt Albertus Magnus das Argument in den *Sent.* II, dist. 1, a. 10, p. 28 und *Summa theol.* II, tr. 1, q. 4, m. II, a. 5, part. 1, p. 95: „Quia si mundus et motus caeli est antiquus in praeteritum secundum infinitum tempus, tunc infinitae circulationes caeli fuerunt ante hodiernam: sed infinitum non contingit transire: ergo nunquam fuit devenire usque ad hodiernam; et sic dies hodierna non est, quod est contra sensum." Joël (*a. a. O.*, p. 36) und Guttmann (*a. a. O.*, S. 98) behaupten, daß dieses Argument dem Maimonides entnommen sei. Wir sind anderer Ansicht. Führen wir das Argument aus Maimonides an: „Ils disent encore qu'en admettant la création d'un seul d'entre les individus qui se propagent par la génération, on peut démontrer que l'univers entier est créé. En voici l'explication: Ce Zéid, qui d'abord n'existait pas, a ensuite existé; toutefois, il n'a put naître que par Amr, son père, et celui-ci, étant également né, n'a put naître que par Khâled, le grand-père. Or, ce dernier étant également né, cela se continuera ainsi jusqu'à l'infini; mais ils ont posé en principe que l'existence de l'infini, même de cette manière, est inadmissible, comme nous l'avons exposé dans la XIe de leurs propositions." *Guide*, I, c. 74, p. 422. Im letzten Grunde kommt es auf die Unmöglichkeit des Infinitum an. Aber der Aufbau und Gang der beiden Argumente ist ein ganz verschiedener. Wir glauben, daß Albertus Magnus bei der Abfassung Algazel in irgendeiner Form vor sich hatte. Der Aufbau des Argumentes ist bei Albert und Algazel gleichlautend. Vgl. Stöckl, *Geschichte der Philosophie des Mittelalters*, II, S. 194.

[1] *Phys.* VIII, tr. 1, c. 12, p. 547. Dies ist das einzige Argument, das Albertus Magnus aus Maimonides geschöpft hat, was besonders aus der Lösung hervorgeht. Es lautet: „Si mundus stetit semper, tunc generatio omnium specierum huius mundi fuit semper, sicut est modo: ergo infiniti homines generati et mortui sunt in mundo: sed secundum Philosophos anima hominis manet post mortem: ergo infinitae animae sunt actu manentes et exutae corporibus: ergo in numero animarum separataram a corporibus

gehenden Lichtstrahlen. Die erste und höchste Ursache aber, Gott nämlich, ist keine causa essentialis und univoca. Also kann Gott der Dauer nach früher sein als sein Werk, die Welt[1].

II. Jede intellektuell wirkende Ursache geht ihrem Verursachten der Dauer nach voraus, wie dies beim Künstler und dem Kunstwerk der Fall ist. Nun ist Gott eine intellektuell wirkende Ursache. Also ist die Welt, als das von Gott Verursachte, der Dauer nach später als Gott, oder die Welt hat einen Anfang[2].

III. Der göttliche Intellekt, als erste Ursache, empfängt seinen Denkinhalt nicht von einem außer ihm liegenden Ding. Also ist er selber der Grund aller Ideen und Gedanken. Der göttliche Intellekt ist auch ein operativer, praktischer Verstand. Die Aufgabe des praktischen Verstandes aber besteht darin, daß das Werk überdacht, abgemessen, bestimmt, und die Art und Weise desselben ausgewählt wird. Dieses Überdenken, Abmessen, Bestimmen des Werkes im Verstande geht dem Werke selber der Dauer nach voraus. Also ist auch die Welt, das Werk Gottes, der Dauer nach später als Gott. Folglich hat die Welt einen Anfang[3].

est infinitum actu: et hoc est impossible: ergo cum hoc sequitur ex illa positione, quod mundus steterit ab aeterno, positio erit falsa et impossibilis. Istae ergo sunt duae demonstrationes, ut dicunt, ad minus demonstrantes quod mundus incepit." Dasselbe Argument findet sich in der *Summa theol.* II, tr. 1, q. 4, a. 5, part. 1, p. 95. Vgl. *Guide*, I, c. 74, p. 431: „Un autre d'entre les modernes a soutenu qu'on peut établir la nouveauté du monde au moyen de la permanence des âmes admise par les philosophes. Si le monde, dit-il, était éternel, les hommes qui sont morts dans le passé illimité seraient d'un nombre infini; il aurait donc des âmes infinies en nombre et qui existeraient simultanément. Or, il a été indubitablement démontré que cela est faux: je veux parler de l'existence simultanée de choses infinies en nombre."

[1] Vgl. *Phys.* VIII, ibid., p. 547: „Causa enim essentialis et univoca non videtur praecedere causatum suum secundum durationem, sicut luminosum coaequaevum est radio suo ... Illa autem quae propter nimiam suam excellentiam nihil sibi agit univocum, et extra omnem suam propositionem [muß wohl lauten proportionem] distat a quolibet suo causato, habet praecedere causatum, sicut praecedit dans aliquid datum suum: talis autem est prima causa quae est Deus gloriosus: ergo videtur quod duratione praecedat creaturam."

[2] Vgl. *Phys.* VIII, ibid., p. 548: „Omnis causa intellectualiter operans praecedit causatum suum, sicut patet in omnibus artificibus et artificiatis ... et prima causa sit intellectualiter operans, ipsa duratione est ante suum creatum."

[3] *Ibid.*, p. 548: „Planum est omnibus Philosophis, quod intellectus qui est prima causa, non habet aliquid ante se quod in ipso causat sua intel-

IV. Was ein Prinzip im Sein, hat auch ein Prinzip in der Dauer. Nach allen Philosophen hat die Welt ein Prinzip im Sein. Also hat sie auch ein Prinzip in der Dauer. Was ein Prinzip in der Dauer hat, hat einen Anfang. Also hat die Welt einen Anfang [1].

3. Lösung der Beweise ad impossibile.

Vor allem müssen wir hervorheben, daß Albertus Magnus sich in der Antwort auf die gegebenen Argumente sehr reserviert hält. Er läßt die Philosophen sprechen, hält aber mit seiner eigenen Ansicht zurück. Das erste Argumentum ad impossibile wird aus einem dreifachen Grunde zurückgewiesen. Es handelt sich nicht um ein Infinitum per se, sondern um ein Infinitum per accidens. Ferner ist das in Frage kommende Infinitum nicht ein Infinitum in actu, sondern ein Infinitum per successionem, worin die Peripatetiker keinen Widerspruch sehen. So sind nach ihnen in dieser Weise die Zeit, die Generation und die Himmelsbewegung unendlich. Endlich folgt nicht, daß man bei einer unendlichen Aufeinanderfolge von Tagen nicht zum heutigen Tag gelangen kann [2]. Albertus Magnus will hiermit nicht seine eigene

lecta: ergo primus intellectus causa est suorum intellectorum ... Practicus est causa et non causatus secundum quod huiusmodi, cum sit causa suorum intellectorum procedentium ab ipso, ipse operatur cum intentione mensurante et praeordinante opus et electione modi sui operis. Sic igitur omnis perfectus operativus intellectus est: intendens autem et praeeligens, duratione praecedit opus: ergo cum prima causa sic operetur, ipsa duratione praecedit mundum qui est suum opus."

[1] Vgl. *Phys.* VIII, ibid., p. 548: „Omnis duratio causae est consequens esse durans; ergo quod habet principium in esse, principium habet in duratione; sed secundum omnes philosophos, mundus habet principium in esse: ergo habebit principium in duratione; quod habet autem principium in duratione incepit: ergo mundus incepit."

[2] Vgl. *Phys.* ibid., p. 549: „Primum quidem, quia cum probatum sit infinitum esse non posse, non est probatum nisi quod non possit esse per se, per accidens autem esse potest in successione ... per accidens igitur est quod successio circulorum erit infinita ... Secundum ... quia infinitum hoc modo non est secundum actum, quia quod secundum actum est, simul est perfectum: et hoc non est hic, quia non est hic infinitum nisi per successionem: et hoc non reputabant esse inconveniens Peripatetici ... Tertium ... quia non sequitur, si est infinitus numerus successionum et dierum, quod non sit devenire ad istam." Im *Sentenzenkommentar* (II, dist. 1, a. 10, p. 29) und in *der theol. Summe* (II, tr. 1, q. 4, a. 5, part. 3, p. 99) gibt Albertus Magnus die Lösung, welche Averroës auf das erste Argument „ad impos-

Meinung zum Ausdruck gebracht haben. Das zweite Argument nennt Albertus Magnus sehr schwerwiegend; gibt aber die Lösung im Anschluß an Maimonides, nämlich man müsse zuerst beweisen, daß die Seelen unsterblich und der Zahl nach verschieden seien; dies wurde gerade von einigen Philosophen geleugnet. Unter diesen Philosophen nennt er einen gewissen „Mauren Abovizer". Infolge einer Textverderbnis ist der Schluß der Antwort unverständlich. In der Summa theologica aber erhalten wir näheren Aufschluß. Diese Philosophen, welche die individuelle Unsterblichkeit der Seele leugnen, sind Averroës und Abubaker. Der Letztere ist wahrscheinlich mit dem eben genannten Abovizer identisch[1].

sibile" gegeben hatte. Sie lautet in der *Summa theol.* also: „Et solvit primum, scl. de circulationibus, quod circulatio dividitur non per se, una enim manet, sed quoad nos et per accidens et non est inconveniens continuum in infinitum dividi potentia et per accidens: sed accepta sic per divisionem semper sunt finita, finiuntur enim ad mille, vel ad decem millia, vel ad centum millia annorum, vel quantumvis temporis: et finita sic accepta contingit transire numerando, et contingit devenire ad hoc vel illud terminatum; quia partes infiniti hoc modo acceptae non sunt infinitae." Fast gleichlautend in den *Sentenzen,* ibid., p. 29. Doch von dieser Lösung sagt Albert: „Et satis patet, quod solutio est debilis." *Sentenz.* ibid. 29. Mit Recht. Denn nach Averroës ist dieses Unendliche, von dem das Argument ausgegangen ist, weder ein Infinitum per se, noch per accidens objektiv betrachtet; es ist ein Infinitum per accidens subjektiv, für unsere Erkenntnis: secundum rem, sachlich, haben wir nur finita vor uns, die durchlaufen werden können. Averroës gibt nicht so sehr eine Lösung; er geht der Schwierigkeit durch seine Interpretation aus dem Weg.

[1] Vgl. *Phys.* VIII, tr. 1, c. 12, p. 549: „Quod autem inductum est de numero animarum exutarum a corpore, firmum est et forte valde: sed tamen indiget probatione, illa videlicet quod animae maneant post mortem et si manent, quod maneant secundum numerum distinctum: haec enim a quibusdam Philosophis negata sunt: quia iam visi sunt quidam eorum, quorum quidam dux fuit Maurus nomine Abovizer, qui dixerunt, quod animae quidem manent post mortem, sed non nisi intellectus animae, et quod continuatur intelligentiis (?) quod remanet ex omnibus animalibus, et quod sint unum." Deutlicher spricht Albert in der *Summa theol.* II, ibid., p. 99: „Quia ambo illi (Averroës und Abubaker) unicum solum intellectum dixerunt inesse omnibus animabus; et dixerunt quod ex omnibus animabus morientium unum solum est quod remanet, scl. intellectus; et sic non sequitur, quod sint actu infinita; hunc autem errorem nos in sequentibus destruemus in tractatu de homine..." Der Tractat *De homine* ist identisch mit dem zweiten Teil der *Summa de Creaturis,* t. 35. Nach Averroës und Abubaker ist der Intellectus agens nicht, wie bei den aristotelischen Scholastikern, eine aus der Natur der Seele sich ergebende Eigenschaft, sondern die letzte, auf dem Wege der Emanation von Gott aus-

Unsterblich ist nach ihnen nur der Intellectus agens oder separatus, der Einer ist und allen Menschen gemeinsam. Infolgedessen ergibt sich nicht ein Infinitum actu der Zahl nach. Albertus Magnus begnügt sich, die von Maimonides gegebene Lösung zu referieren, verweist aber auf seine späteren Werke, in denen er die Frage behandeln will[1].

4. Lösung der Argumenta probabilia.

Diejenigen, sagt Albertus Magnus, welche das Argument aufgestellt haben, geben zu, daß Gott nicht eine causa univoca, sondern analoga ist; daß zwischen Gott und der Welt keine wesentliche, notwendige Abhängigkeit ist, so daß alles mit Notwendigkeit aus Gott hervorginge. Aber daraus folgt nicht, sagt Albertus Magnus, daß Gott, als Ursache der Welt, mit dieser nicht zugleich sein kann. Mit andern Worten, die Frage einer ewigen Welt bleibt noch eine offene Frage[2].

Im zweiten Argument weisen die Philosophen das auf Gott übertragene Verhältnis zwischen dem menschlichen Künstler und seinem Kunstwerk zurück[3]. Dasselbe gilt vom dritten Argument.

gehende getrennte Intelligenz. Weiteres darüber bei Fr. Brentano, *Die Psychologie des Aristoteles, insbesondere die Lehre vom νοῦς ποιητικός*, Mainz 1867; J. de Boer, *Geschichte der Philosophie im Islam*, Stuttgart 1901, S. 158 f. 172 ff. Vgl. *Guide*, I, c. 74, p. 432, 433 mit Anm. 2.

[1] Die Lehre über die menschliche Seele gibt Albertus Magnus hauptsächlich in der *Summa theol.* II, tr. 12, q. 68 u. folg., und *Summa de creaturis* II, tr. 1, q. 1 u. folg. Vgl. dazu ferner, Arthur Schneider, *Die Psychologie Alberts des Großen* (*Beitr. zur Geschichte der Philosophie des Mittelalters*, hrsg. von Baeumker, IV, 5—6).

[2] *Phys.* VIII, tr. 1, c. 12, p. 548—49: „Ad primam autem istarum persuasionum dicunt, quod absque omni ambiguitate causa prima non est univoca ad aliquod suorum causatorum; et ideo etiam non potest nominari nomine alicuius creati nisi aequivoce; et bene concedunt quod non est essentialis dependentia causae primae ad creata sua prima . . . sed haec est largitas primae causae, quod non obiiciatur privationi alicui et indigentiae quod ab ea fluxit et fluit et fluet continue esse sicut a fonte causae et boni qui sui copiam continere non valet; et ideo non sequitur hoc quod inducitur, quod causa quae assignatur in ipso, non est causa, sicut patet ex iam dictis."

[3] *Phys.* VIII, tr. 1, c. 12, p. 548b: „Et per illud patet etiam iam qualiter respondent philosophi ad id, quod ante hoc est inductum . . . Intellectus enim artificum licet sit causa artificiati, tamen etiam creatus est a sensu vel doctrina; constat quod hoc non convenit intellectui divino; propter quod palam est non in omnibus esse similitudinem attendendam."

Dieses Überlegen, Abmessen und Auswählen geht nur beim menschlichen praktischen Verstande der Dauer nach der Ausführung des Werkes voran. Dies Gott zuzuschreiben, ist nach den Philosophen absurd[1]. Beim letzten Argument läßt Albertus Magnus wiederum die Philosophen reden. Der Beweis beruht auf einer Äquivokation des Terminus „Prinzip". Die Dauer (des Seins) folgt auf das Sein nicht der Zeit, sondern der Natur nach. Versteht man also unter „Prinzip" die Wirkursache, dann ist es richtig zu sagen: alles, was eine Ursache im Sein hat, hat auch eine Ursache in der Dauer; versteht man aber unter „Prinzip" den Anfang der Dauer, dann ist der Satz nicht mehr richtig. Denn es kann etwas eine Ursache im Sein haben, ohne einen Anfang in der Dauer zu haben, d. h. es kann mit der Ursache gleichzeitig sein, wie die aufgestiegene Sonne mit dem Tage gleichzeitig ist, obwohl sie dessen Ursache ist[2].

Fassen wir das Gesagte dieses Abschnittes zusammen, so ergibt sich, daß Albertus Magnus mit Ausnahme des zweiten Argumentes ad impossibile, nicht aus Maimonides, sondern aus andern Quellen geschöpft hat; daß er in den Lösungen nicht in seiner eigenen Person spricht, sondern die Antworten der Philosophen referiert, ohne sich dafür oder dagegen auszusprechen. Im folgenden Abschnitt kommen wir auf jene Argumente für die Schöpfung,

[1] *Phys.* VIII, tr. 1, c. 12, p. 548b: „Similiter autem concedunt omnes Peripatetici, quod prima causa, eo quod est prima, causa est suorum intellectorum, et quod illa procedunt ab ipsa, non sicut radius a luminoso ... sed per electionem: sed dicunt quod sua electio est immutabilis et uniformis et sine deliberatione: et ideo non indiget praeordinatione aliqua, sed ab aeterno causat intellecta. Nullus enim intellectus deliberatus est et praeordinans, nisi qui alicui privationi et indigentiae et dubietati permixtus est: talibus autem subiacere intellectum primae causae, nefas est et absurdum opinari, et ideo ab aeterno dicunt ipsum emittere intellecta sua."

[2] *Phys.* ibid., p. 548: „Fundatur super aequivocationem principii: quia bene concedunt philosophi, quod duratio est consequens esse durans secundum naturam et non secundum tempus: et quod postea infertur quod id quod habet principium in esse, habet etiam principium in durationc, concedunt, si principium accipiatur in ratione causae efficientis: sed si accipiatur pro initio aliquo durationis negant: et tunc non sequitur quod ulterius infertur quod incepit mundus, quia non omne incepit esse quod habet causam efficientem, licet omne illud inceperit quod habet initium suae durationis. Est enim sol super horizontem coaequaevus diei et tamen est causa efficiens eius."

d. h. für den Anfang der Welt zu sprechen, die Albertus Magnus, ohne ihnen einen demonstrativen Charakter zuzuschreiben, als haltbar annimmt[1].

C. Haltbare Argumente für den Anfang der Welt.

Die Auseinandersetzung mit den Aristotelikern, die durch das vorige Kapitel gleichsam unterbrochen wurde, wird hier wieder aufgenommen. Aus der Widerlegung der Beweise für die Ewigkeit der Welt hat sich das Resultat ergeben, daß die Schöpfung, der Anfang der Welt, wenigstens nicht als unmöglich erwiesen ist. Damit gibt sich aber Albertus Magnus nicht zufrieden. Er will nachweisen, daß für den Anfang der Welt Argumente erbracht werden können, welche vom wissenschaftlichen Standpunkte aus größeren Wert haben, als diejenigen der Peripatetiker für die Ewigkeit der Welt. In der Ausführung dieses Planes knüpft er wieder stillschweigend an Maimonides an. Die Kapitel 13 und 15 bei Albertus entsprechen den Kapiteln 13. 19. 22. 24 bei Maimonides und bieten einen sehr gedrängten Auszug der maimonidischen Darstellung[2]. Dies ergibt sich klar aus der Ausdrucksweise, dem Gedankengang und Zweck der Abhandlung.

Wenn Joël[3] sagt: „Die folgenden Kapitel (13. 14. 15) sind in ihren Hauptzügen eine so treue Wiedergabe der maimonidischen Gedanken, daß wir am besten zu tun glauben, wenn wir die Hauptstellen einfach parallelisieren", so hat er Alberts Bedeutung hier entschieden unterschätzt. Überhaupt macht Joël nur auf dasjenige aufmerksam, worin Albertus Magnus mit Maimonides übereinstimmt, ohne auf die unterscheidenden Merkmale Rücksicht zu nehmen. Diese differierenden Punkte sind aber nicht so unbedeutend, wie Joël anzunehmen scheint. Gerade im Verlaufe dieser Abhandlung werden wir sehen, daß Albertus Magnus das, was

[1] Guttmann, a. a. O. p. 101 schreibt: „Indem Albert nunmehr zur Darlegung der auch nach seiner Ansicht beweiskräftigen Argumente für die Zeitlichkeit der Schöpfung schreitet" ... Wir möchten den Ausdruck „beweiskräftig" beanstanden, weil er den Gedanken nahelegt, als wollte Albertus Magnus stringente Beweise erbringen, was nicht der Fall ist.

[2] Vgl. Albertus Magnus, *Phys.* VIII, tr. 1, p. 549—553 und 555—557 und Maimonides, *Guide*, II, p. 104—114 und 145—195.

[3] Joël, *a. a. O.* S. 37.

Maimonides mehr streift und andeutet, auch tiefer zu begründen sucht. Wenn ferner Joël schreibt[1]: „Daher räumt Albert in seiner Physik so ziemlich dem größten Teile der weitläufigen maimonidischen Abhandlung über diesen Punkt einen Platz ein. Sonderbar genug aber zitiert er ihn nur für einzelne Punkte, nennt ihn aber nicht da, wo er ihn ganz ausschreibt, sondern verspricht, die Namen „der Autoren", die das geschrieben, in der Metaphysik anzugeben[2], ohne daß dies dort in der erforderlichen Weise geschieht", so hat er wohl den Sentenzenkommentar Alberts übersehen. Denn hier hat Albertus Magnus die Kapitel 13 und 15 der Physik kurz resümiert und ausdrücklich bemerkt, die Gründe Maimonides und andern Philosophen entlehnt zu haben[3]. Gehen wir nun zur Darstellung selber über.

Albertus Magnus beginnt die Ausführung mit einer Erklärung der Offenbarungslehre über die Creatio ex Nihilo, die im Ausdruck viel an Maimonides erinnert[4]. Die Welt hat allein durch die schöpferische Tätigkeit Gottes ihren Anfang genommen. Zeit und Bewegung haben zugleich mit der Schöpfung des ersten Beweglichen begonnen, so daß vor der Schöpfung weder eine Zeit, noch eine Materie war. Sagt man, Gott war vor der Welt, so bedeutet dieses „vor" keine wirkliche Zeit, sondern drückt nur die Beziehung der Ewigkeit zur Zeit aus. Gott ist früher als die Welt der Ewigkeit nach. Die schöpferische Tätigkeit ist nicht eine Aktio im gewöhnlichen philosophischen Sinne, sondern eine freie absolute Setzung des Seins der Dinge nach dem Nichtsein[5].

[1] Joël, a. a. O. p. 33.

[2] *Phys.* VIII, tr. 1, c. 15, p. 556b: „Nos autem omnia ista cum diligenti studio in prima philosophia tractabimus et inquiremus etiam exquisite, ubi ponemus nomina auctorum qui haec scripserunt, eo quod hic non ponimus ista nisi ut facilior sit doctrina."

[3] *Sent.* II, dist. 1, a. 10, p. 27—28: „Et istae sunt rationes collectae ex philosophis scl. Moyse et aliis." Dieser Moyses ist niemand anders als Moses Maimonides, welcher von Albertus Magnus bald als Moyses, bald als Moyses Aegyptius, bald als Rabbi Moyes angeführt wird. Vgl. *Phys.* VIII, tr. 1, c. 11, p. 545; *Summa theol.* II, tr. 1, q. 4, a. 5, part. 3, p. 91 und 101; *De causis et process. universit.* l. I, tr. 4, c. 8, p. 428 ff. usw.

[4] *Phys.* VIII, tr. 1, c. 13, p. 549. Albertus überschreibt das Kapitel: „Et est digressio declarans probationem magis efficacem inter ceteras, quod mundus inceperit per creationem."

[5] *Phys.* VIII, ibid., p. 549: „Iam nunc tempus esse videtur, ut circa mundi facturam nostram dicamus opinionem et fidem et rationibus eam

Für die Glaubenslehre will Albertus Magnus philosophische Gründe anführen. Wie schon Maimonides, sucht er dieses Ziel zunächst auf indirektem Wege zu erreichen. Die Ansicht der Peripatetiker von der Ewigkeit der Welt setzt voraus, daß diese mit Notwendigkeit von Gott ausgegangen ist. Dann müssen uns aber die Philosophen den naturnotwendigen Zusammenhang innerhalb der Welt und der Welt mit Gott dartun. Doch ihr Versuch, dies nachzuweisen, hat sie in große Schwierigkeiten gebracht. All diese Schwierigkeiten verschwinden aber mit der Annahme der freien Schöpfung [1]. Hierin erblickt Albertus Magnus mit Maimonides ein starkes Argument für die freie Schöpfung [2]. Bevor Albertus Magnus

confirmemus quantum possumus. Dicamus ergo laudes dandas creatori universi esse, quod mundus a primo creatore solo Deo incepit per creationem, dicentes etiam tempus et motum cum creatione primi mobilis incepisse ... Redit ergo nostrum dictum ad hoc quod Deus non praecessit mundum tempore, sed aeternitate et quod tempus nullum fuit ante mundum, neque materia, sed cum materia et caelo et caeli motu incepit tempus ... et quotiescumque dicitur mundum fuisse ante et mundum post, non vocant haec verba nisi ordinem aeternitatis ad tempus et non tempus ... Actus autem primae causae, qui est creatio, in nullo erat subiecto, quia nec proprie loquendo actio est, sed potius demonstratio rei in esse, postquam omnino nihil fuit." Vgl. *Guide*, II, c. 13, p. 104—105: „... que l'univers, dans sa totalité, je veux dire tout être hormis Dieu, c'est Dieu qui l'a produit du néant pur et absolu; qu'il n'avait existé (d'abord) que Dieu seul et rien en dehors de lui, ni ange, ni sphère, ni ce qui est à l'intérieur de la sphère céleste; qu'ensuite il a produit tous ces êtres, tels qu'ils sont, par sa libre volonté et non pas de quelque chose; enfin, que le temps lui-même aussi fait partie des choses créées, puisqu'il accompagne le mouvement, lequel est un accident de la chose mue, et que cette chose elle-même dont le temps accompagne le mouvement a été créée et est née après ne pas avoir existé. Que si l'on dit: ‚Dieu fut avant de créer le monde' — où le mot ‚fut' indique un temps — et de même s'il s'ensuit de là pour la pensée que son existence avant la création du monde s'est prolongée à l'infini, il n'y a dans tout cela que supposition ou imagination de temps et non pas réalité de temps." Albertus Magnus ist wohl präziser als Maimonides. Der Grund, weshalb Maimonides und Albertus Magnus den Anfang der Zeit und der Bewegung so stark hervorgehoben, liegt ohne Zweifel im Hinblick auf die Lehre der Aristoteliker von der Ewigkeit der Zeit und Bewegung.

[1] *Phys.* VIII, tr. 1, c. 13, p. 550: „Dependet autem scientia huius problematis a scientia alterius, quod est, utrum per necessitatem naturae fluunt entia creata a prima causa vel per electionem voluntatis?" Die Parallelstelle bei Maimonides, *Guide*, II, c. 19, p. 144 ff.

[2] *Phys.* VIII, ibid., p. 555: „Ne autem aliquid scrupuli remaneat in opinione nostra, volumus adhuc facere mentionem de secta Peripateticorum

seine Beweisführung antritt, weist er eine Argumentation zurück, mit der sich einige allzusehr brüsten. Sie argumentieren folgendermaßen: Dem vollkommeneren Agens kommt auch eine vollkommenere Tätigkeitsweise zu. Nun ist Gott das vollkommenste Agens. Also kommt ihm die vollkommenste Tätigkeitsweise zu. Diese aber besteht darin, ohne vorausgesetzte Materie etwas hervorbringen zu können. Also kommt Gott diese Tätigkeitsweise zu. Ohne vorausgesetzte Materie etwas hervorbringen, heißt: aus Nichts schaffen. Also kommt Gott die Creatio ex Nihilo zu[1]. Aus der Lösung Alberts ergibt sich, daß einige hiermit auf die ewige Schöpfung aus Nichts geschlossen haben. Dies erschien ihm widerspruchsvoll. Widerspruchsvolles aber, sagt er, kann auch Gott nicht machen. Folglich weist er jene Beweisführung entschieden zurück[2].

in principio mundi et ex comparatione dicti eorum ad opinionem nostram ostendere nostrae opinionis praeeminentiam: bene enim viderunt Peripatetici et ipse Aristoteles quod absque dubio mundus procedit a prima causa per intellectum et voluntatem; sed dicunt, quod procedit per modum necessitatis." Vgl. *Guide*, II, c. 18, p. 144: „Je vais montrer, dans les chapitres suivants, que notre opinion est préférable au point de vue spéculatif et je révélerai les conséquences absurdes qu'a l'autre opinion." Dieser Gedanke kehrt bei Maimonides immer und immer wieder im c. 19. 22. 24. Wenn Albertus Magnus an zitierter Stelle und *ibid.* p. 550 sagt, Aristoteles sei der Ansicht, daß die Welt von der prima causa, durch Verstand und Wille tätig, aber mit Notwendigkeit, hervorgegangen sei, so steht er unter dem Einfluß der arabischen Interpretation des Aristoteles.

[1] *Phys.* VIII, tr. 1, c. 13, p. 550: Nos abhorremus rationes aliquorum, qui se iactant probasse, quod nullo modo probaverant et dicunt quod fortioris agentis est et perfectior est modus operationis: est autem prima causa perfectissimum agens: ergo habet perfectissimum modum actionis, sed modus perfectior agendi est agere sine subiecta materia quam cum materia subiecta: ergo causa prima agit materia non subiecta: sed materia non subiecta non potest esse generatio; ergo non agit per generationem, sed potius per eductionem entis de privatione pura sive negatione, quae est nihil omnino, et sic agit de nihilo existentia et sic creat, quia creare est de nihilo aliquid facere."

[2] *Ibid.* Darauf antwortet Albertus Magnus: Ista enim ratio de facili refellitur dicendo, quod non est in potentia (lies impotentia) primae causae, si non facit ea, quae impossibile est fieri, sicut si non facit contradictoria simul vera, vel contraria simul esse vera in eodem: et sic posset etiam dici, quod non agit ex subiecta materia, quia hoc fieri non potest: et hoc non dicitur in potentia in causam primam, sed potius in subiecta materia et re facta, quae alium modum facturae quam illum, qui nunc est, sustinere non potest. Dieses Argument ist Albertus Magnus gegenüber Maimonides eigentümlich. Hier läßt er wieder einen Gedanken durchblicken, den er erst in der *Summa theol.* weiter ausführt. Wir wollen daher später darauf zurückkommen. Die nämliche Auffassung äußert Albertus Magnus *Phys.* VIII, ibid., p. 523.

Was die eigene Beweisführung Alberts anbelangt, so finden wir bei ihm einen ähnlichen Gedankengang wie bei Maimonides, nur in kürzerer Form.

a) Mögen wir die Körper der sublunaren, oder die Körper der Sphärenwelt betrachten, in jedem Fall kommen wir zuletzt zu einer ersten Ursache, die entweder der Natur und der Zeit nach, oder doch wenigstens der Natur nach früher ist als die Welt[1].

Denn alles, was zusammengesetzt ist, muß außer sich eine Ursache der Zusammensetzung haben, die der Natur und der Zeit nach oder wenigstens der Natur nach früher ist als das Zusammengesetzte. Nun sind alle Körper der sublunaren und Sphärenwelt aus Materie und Form zusammengesetzt. Also müssen wir schließlich zu einer ersten Ursache gelangen, die der Natur und der Zeit nach oder doch wenigstens der Natur nach früher ist als die Körper der sublunaren und Sphärenwelt.

Die Körper der sublunaren Welt setzen die Elemente voraus. Diese erhalten ihre bestimmte Form aus der verschiedenen Lage der Materie zu den oberen Sphärenbewegungen[2]. Die letzte Ur-

[1] *Phys.* VIII, ibid., p. 551. Die Beweisform ist Albertus Magnus eigen. Darum sagt Joël (*a. a. O.* 41), daß dies ein Einschiebsel von untergeordneter Bedeutung sei. Beim Lesen von Joëls Werk bekommt man den Eindruck, als ob Albertus Magnus nichts anders hat denken und schreiben dürfen, als was Maimonides gedacht hatte. Wenn aber Albertus Magnus mehr schreibt, auch wenn neue Gedankengänge dadurch zum Ausdruck kommen, so muß es a priori bedeutungslos sein.

Der Durchführung liegt das aristotelisch-ptolemäische Weltsystem zugrunde, wo die sublunare von der Sphärenwelt unterschieden wird; dieses System haben wir kurz bei Maimonides gegeben.

[2] *Ibid.*, p. 551a: „Huius autem probatio est in omnibus elementis et elementatis; et in elementis quidem constat, quod perfectior et terminatior rerum compositarum ex materia et forma est generans ipsa: eo quod generans producit id quod generatur in similitudine formae et substantiae. In elementis etiam constat, quia formae elementorum secundum quod tradit Aristoteles et Avicenna ... ab orbis virtutibus fiunt et a loco: tanta enim distantia ab orbe facit hoc ignem et alia distantia facit aliud aerem et similiter de aqua et de terra.“ Vgl. *Sent.* II, dist. 1, a. 10, p. 28: Alia via videtur mihi fortis contra positionem scl. quia omnis diversitas necesse est, quod reducatur in principium aliquod unum secundum philosophos praedictos sicut elementata in elementa et in loca sua et loca in orbem: quia quod propinquius est caelo, communicabit cum ipso in splendore et subtilitate et colore propter motum.“ Aristoteles behandelt dies weiter in *De caelo* IV, c. 5, et *De generatione et corruptione* II, c. 1—3, *Meteorol.* IV, c. 1. Dasselbe behandelt *Guide*, II, c. 19, p. 147—152.

sache der Sphären ist entweder die prima causa selber oder etwas, was von der ersten Ursache ausgegangen ist. In jedem Falle kommen wir zu einer Ursache, die außerhalb der Sphärenwelt liegt und entweder der Natur und der Zeit oder doch wenigstens der Natur nach früher ist[1].

b) In diesem Weltbild kann kein naturnotwendiger Zusammenhang aufgezeigt werden. Im Gegenteil ergeben sich gewaltige Schwierigkeiten, mögen wir die Sphären unter sich oder in ihrer Beziehung zu den Intelligenzen betrachten.

Betrachten wir zuerst die Sphären. Hier erblicken wir eine große Verschiedenheit sowohl in bezug auf die Substanz als auch in bezug auf die Bewegungen. Wir sehen Sterne und Kreisbewegungen, manches bewegt sich in einer einzigen Bewegung, manches wiederum in mehreren Bewegungen. Wir sehen Sterne, die sich nicht selber bewegen, sondern nur kraft der Sphäre, in der sie befestigt sind, bewegt werden. Innerhalb dieser Fixsternensphäre gibt es wiederum eine große Verschiedenheit in bezug auf die Materie und Größe der verschiedenen Sternengruppen. Woher diese große Verschiedenheit? Welches ist die Ursache davon?[2] Sagt man, der Grund der Verschiedenheit liege in der Verschiedenheit der Materie, so ergeben sich verschiedene Ungereimtheiten. Erstens käme die Verschiedenheit der Form aus der Verschiedenheit der Materie, was unhaltbar ist. Wenn sodann die Verschiedenheit der Materie die Ursache der Verschieden-

[1] *Phys.* VIII, ibid., p. 551: „Similiter autem est de omnibus caelis et stellis: illae enim omnes sunt compositae ex materia et forma sicut et omne corpus, oportet ergo necessario, quod id quod terminat ea, ad minus secundum naturam sit ante ea et extra ea ... Si autem detur, quod est a causa prima vel ab aliquo quod est a causa prima, tunc sequitur quod habet extra se causam terminantem et complentem, quae praecedit ipsum tempore vel natura, vel natura solum."

[2] *Ibid.*, p. 551: „Hoc habito, procedo ulterius inquirendo causam omnis diversitatis quae est in orbe, tam in substantia, quam in motibus. Vides enim quod est in orbe stella et quod est in orbe circulus et est in orbe id quod movetur motu unico et est in orbe quod movetur motibus pluribus uno ... est in orbe stans et non motum nisi per accidens, ut stella, et est in orbe motum, sicut circulus deferens stellam et quaero ergo huius diversitatis causam." Vgl. das entsprechende bei Maimonides, *Guide,* II, c. 19, p. 159—160. Wir haben bei Albertus Magnus nicht die gleiche Klarheit und den genauen Zusammenhang, wie bei Maimonides. Aristoteles, *De caelo* II, c. 8 u. 9.

heit der Form wäre, so müßte es wieder eine Ursache für die Verschiedenheit der Materie geben. Diese wäre entweder einfach oder nicht. Ist sie einfach, so kann sie nicht die Verschiedenheit bewirken; denn aus dem Einen kann nach Aristoteles und allen Peripatetikern nur Eines hervorgehen[1]. Endlich ergäbe sich als Folgerung, daß der Himmel generabel und corruptibel wäre, was absurd ist[2]. Also kann man die Verschiedenheit nicht auf naturnotwendigem Wege erklären, sondern wir müssen eine Ursache annehmen, welche die ganze Verschiedenheit hervorgebracht hat, und zwar eine freie Ursache. Denn nur ein frei Handelndes kann Verschiedenes hervorbringen[3].

Wenn endlich mit der größeren Entfernung von der obersten Sphäre die Körper unvollkommener und vielfacher in ihrer Bewegung würden, so müßten die entfernteren Sterne und Sphären selbst auch unvollkommener und vielfacher in ihren Bewegungen sein. Doch dies stimmt nicht mit den Tatsachen überein. Die Sonne ist weiter entfernt vom obersten Himmel als andere Gestirne und ist doch der vollkommenste unter allen himmlischen Körpern und hat weniger

[1] Das zweite Glied der Alternative übergeht Albertus Magnus. Dagegen wird in *Sent.* II, dist. 1, a. 10, p. 28 dieselbe Frage mit großer Klarheit durchgeführt.

[2] *Phys.* ibid., p. 551: „Si enim dicatur quod materiae diversitas est causa diversitatis formae, erit multipliciter inconveniens ... Quorum unum est commune omnibus praehabitis, quia in eis diversitas materiae est ex diversitate formae potius quam e converso ... Aliud autem est, quod si diversitas materiae esset causa diversitatis formae, oporteret quod adhuc esset aliqua causa diversitatis materiae ... et illud esset iterum idem aut diversum. Et si esset idem eodem modo se habens, non posset facere aliam diversitatem. Propositio per se nota est in quam consentit Aristoteles et omnes Peripatetici, quod ab uno simplici non est (nisi) unum simplex. Est igitur in conveniens, quod diversitas formae proveniat ex diversitate materiae in caelis et caelestibus corporibus. Tertium inconveniens est ... et sic caelum esset generabile et corruptibile, quod absurdum est ...“ Diese Argumentation ist Albertus Magnus wieder eigentümlich. Aus diesem Text ergibt sich, daß Albertus Magnus wiederum Aristoteles im Lichte der Araber darstellt. Vgl. ferner *Sent.* II, dist. 1, a. 10, p. 28. Vgl. über die Unvergänglichkeit des Himmels Aristoteles, *De caelo* I, c. 3.

[3] *Phys.* ibid., p. 552: „Si autem dicatur, quod producitur in esse per electionem et voluntatem, tunc possibile erit, quod sint in magna diversitate per illam propositionem ... quod agens per voluntatem liberam est agere actiones diversas“ et idem p. 550. Vgl. Maimonides, *Guide*, II, c. 22, p. 174, prop. III.

Bewegungen als der Saturn, der doch höher liegt als die Sonne. Also ist auch hier der naturnotwendige Zusammenhang nicht nachgewiesen worden[1].

Betrachten wir die Sphären in ihrer Beziehung zur Intelligenzenwelt. Die Philosophen sahen ein, daß sich die Sphärenbewegungen aus ihrer Beziehung zueinander nicht genügend erklären lassen. Daher nahmen sie die Sphärenintelligenzen zu Hilfe[2]. Albertus Magnus gibt nun eine kurze Darstellung der Emanation der zehn Intelligenzen aus Gott, wie sie von den arabischen Philosophen vorgetragen wurde. Von Gott geht unmittelbar nur die erste Intelligenz hervor, die ihrerseits aus sich den ersten Sphärenkreis und die zweite Intelligenz entströmen läßt. Die zweite Intelligenz läßt den zweiten Sphärenkreis und die dritte Intelligenz hervorgehen, und so verläuft die Emanation in absteigender Linie weiter bis zur zehnten Intelligenz, dem sog. Intellectus agens. Den ganzen Prozeß lassen die Philosophen mit Notwendigkeit vor sich gehen[3].

Kann nun diese Auffassung die große Verschiedenheit innerhalb der Sphärenwelt erklären? Während Maimonides Schritt für Schritt die Inkonsequenzen und Schwierigkeiten aufgezeigt hat, geht Albert Magnus nicht näher darauf ein, verneint aber eben-

[1] *Phys.* VIII, p. 556: „Sed si hoc verum est quod dicunt, tunc secundum quod est descensus in caelis, debent esse corpora ignobilia et magis multiplicata in motibus ... Est autem ignobilius corpus, quod plus distat a fonte primo nobilitatis: ergo inferiores stellae et caeli ignobiliores esse debent et plurium motuum, et hoc non est verum; quia sol, qui multo inferior est aliis, nobilissimum est corpus inter omnia corpora caelestia et caelum solis pauciores habet motus quam caelum saturni, quod tamen multo est altius.“ Albertus Magnus beruft sich auf Aristoteles. Vgl. Aristoteles, *De caelo* II, c. 5; ferner c. 10. Albertus Magnus stimmt mit Maimonides mehr dem Gedanken als der Darstellung nach überein. Vgl. *Guide,* II, c. 19, p. 154 u. Anm. 1.

[2] *Physica,* ibid., p. 556: „Viderunt enim quod non possunt dicere quod distantia unius caeli ab alio aliquid faciat ad diversitatem aliorum caelorum, sicut fit in elementis; et ideo reducunt ipsum totum ad diversitates intelligentiarum.“ Dieselbe Bemerkung hat Maimonides, *Guide,* II, c. 19, p. 156, spricht aber nur von Aristoteles zunächst. Vgl. Aristoteles, *Metaphysik* XII, c. 8.

[3] *Phys.* ibid., p. 555; ferner *Sent.* II, dist. 1, a. 10, p. 28. Während Albertus Magnus sich äußerst kurz faßt, verbreitet sich darüber Maimonides lang im Kapitel 22.

falls die naturnotwendige Emanation[1]. Er betont, daß die Verschiedenheit und Mannigfaltigkeit der Sphärenwelt auf die Intelligenzen zurückgeführt werden können, weil die Intelligenzen mit Verstand und Willen tätig seien. Der Unterschied zwischen der Auffassung der Peripatetiker und seiner eigenen besteht darin, daß nach den Philosophen die Himmelssphären von der ersten Ursache mittelst der Intelligenzen hervorgehen, während nach seiner eigenen Meinung alles unmittelbar von Gottes freiem Willen seinen Ausgang nimmt. Für beide Ansichten können nach ihm nur Wahrscheinlichkeitsgründe angeführt werden[2].

Aus dem bisher Gesagten ergibt sich, daß der naturnotwendige Zusammenhang in der Welt nicht aufgezeigt werden konnte, daß im Gegenteil Schwierigkeiten auf Schwierigkeiten sich häuften, während mit der Annahme der freien Schöpfung alles erklärt werden kann, weil der freie göttliche Wille Verschiedenes und Mannigfaltiges hervorbringen kann.

c) Ist nun unter der Voraussetzung der freien Schöpfung der Anfang der Welt von selbst gegeben oder nicht?[3]

[1] *Phys.* VIII, p. 556b: „Quaero igitur utrum processus ille, qui dictus est, hanc facit materiae diversitatem? Videtur quod non."

[2] *Phys.* VIII, ibid., p. 556: „Intelligentiae primae a quibus, ut dicunt, procedunt et creantur orbes, non agunt nisi per intellectum operativum, et hic non diversificat corpora nisi per electionem operetur ut vult: et hoc redit in idem cum eo quod nos dicimus, quia tunc mundus a prima causa procedit per electionem et voluntatem. Et differunt opiniones nostrae in tantum, quod ipsi dicunt caelos effluere a prima causa mediantibus intelligentiis quae sunt primo in ordine eorum quae sunt. Nos autem dicimus quod absolute fluunt a prima causa secundum electionem suae voluntatis. Et neutra harum opinionum probari potest, nisi persuasionibus probabilibus." Albertus Magnus zeigt hiermit eigentlich nur, wie die Peripatetiker hätten denken müssen; quia Intelligentia operatur per electionem. Maimonides dagegen hebt hervor, daß unter Voraussetzung der notwendigen Emanation von einem freien Willen keine Rede sein könne. Vgl. *Guide,* II, c. 20, p. 167 und c. 21, p. 169.

[3] *Phys.* VIII, p. 552: „Hoc habito, videamus utrum natura tantum vel natura et duratione aeternitatis prima causa sit ante mundi facturam." Eine ähnliche Frage stellte Maimonides, *Guide,* II, c. 19, p. 163: „Supposé que tout cela soit dû au dessein d'un être ayant une intention et qui ait ainsi particularisé les choses, peut-on conclure de là que tout ait été créé après ne pas avoir existé? ou bien, doit-on ne pas en tirer cette conclusion et admettre au contraire que cette particularisation a eu lieu de toute

Albertus Magnus beantwortet mit Maimonides die Frage bejahend und sucht seine Ansicht durch zwei Argumente zu bekräftigen, denen er jedoch keinen demonstrativen Wert beilegt.

I. Zwei Dinge, von denen das eine weder der Substanz noch der Tätigkeit nach veränderlich ist, das andere der Substanz nach zwar unveränderlich, nicht aber der Tätigkeit nach, werden nicht mit demselben Maß gemessen. Gott ist der Substanz und Tätigkeit nach unveränderlich. Der Himmel dagegen, wenigstens der Tätigkeit nach, veränderlich. Also werden Gott und der Himmel nicht mit dem gleichen Maß gemessen. Gottes Maß ist seine Ewigkeit, dasjenige des Himmels die Zeit. Gott ist also ewig, die Welt zeitlich. Also ist Gott früher als die Welt der Dauer der Ewigkeit nach, oder die Welt hat einen zeitlichen Anfang [2].

II. Sooft zwei Dinge sich so zueinander verhalten, daß das eine dem andern nur der Natur nach vorangeht, so bildet das erste ein konstitutives Prinzip des letzteren. Die erste Ursache aber kann kein konstitutives Prinzip eines geschaffenen Dinges sein. Also ist die erste Ursache nicht nur der Natur, sondern auch dem Sein und der Dauer nach früher als die Geschöpfe. Also ist die Welt geschaffen, und Gott geht der Dauer der Ewigkeit

éternité." Das letztere, sagt Maimonides, wird von den modernen Philosophen gehalten. Er nennt diese Auffassung aber ein Spielen mit Worten, ohne es näher zu begründen. *Guide,* II, c. 21, p. 169.

[2] *Phys.* VIII, ibid., p. 552: „Dicamus quod duorum quorum alterum nec in substantia nec in actu mutabile est, et alterum in actu est mutabile et non in substantia, non est mensura una ... Sed prima causa nec in substantia nec actu mutabilis est; caelum autem actu et non substantia Ergo non mensuratur mensura una. Cum igitur aeternitas sit mensura Dei et caeli secundum quod movetur, mensura est tempus ... Deus erit aeternus et mundus temporalis: aeternitas autem praeit tempus, ut causa causatum. Ergo Deus aeternitate praeit mundum." Albertus Magnus sagt: Gott ist ewig, die Welt zeitlich. Beide verhalten sich zueinander wie Ursache und Wirkung. Also ist die Welt der Dauer nach später als Gott. Diese Schlußfolgerung beruht auf seiner Interpretation des Aristoteles. Albertus bemerkt *Phys.* VIII, p. 523: „Ordo qui necessario ponitur inter causam et causatum, exigit quod mundus duratione inceperit aliquando: et ideo dicit Aristoteles, quod actus causae efficientis quae vere est efficiens et prima causa praecedit tempore et substantia et ratione." Doch darauf kommen wir später noch einmal zu sprechen. Ferner hat hier Albertus Magnus nur ein argumentum probabile geben wollen.

nach der Welt voran. Also ist mit der freien Schöpfung der Anfang der Welt gegeben[1].

Hiermit beendet Albert Magnus die Behandlung des Problems in der Physik. Nochmals hebt er mit Nachdruck hervor, daß die Argumente für die zeitliche Schöpfung wissenschaftlich wertvoller seien, als die aristotelischen Beweise für die Ewigkeit und Unerschaffenheit der Welt, obgleich weder für die eine noch die andere Ansicht eine Demonstration erbracht werden könne[2].

Was die Beziehung Alberts zu Maimonides anbelangt, so möchten wir uns dahin aussprechen, daß Albertus Magnus in der Widerlegung der Beweise für die Weltewigkeit sich stark Maimonides anschloß, im späteren Verlaufe aber die maimonidischen Ausführungen teils bedeutend verkürzte, teils andere Quellen herbeizog und endlich Gedanken, die von Maimonides mehr gestreift, als ausgeführt waren, tiefer zu begründen suchte. Besonders muß auch hervorgehoben werden, daß Albertus Magnus keineswegs das Problem der Weltschöpfung in der Physik endgültig lösen wollte[3].

[1] *Phys.* VIII, ibid., p. 552b: „Amplius quandocumque duo sic se habent ad invicem, quod unum tantum natura praecedit alterum, tunc primum est aliqua natura sequentis et intrat in ipsius substantiam; sed prima causa non est est aliqua natura componibilis cum alicuius creati substantia, sicut per se patet et dicit Philosophus, quod primum regit res omnes praeterquam commisceatur cum eis: ergo prima causa non est solum ordine naturae praecedens sua creata, sed etiam esse et duratione. Sic igitur probatur et mundus esse creatus et Deum duratione aeternitatis praecedere mundum. Hanc igitur nostrae opinionis habuimus rationem et si nos tam fortem rationem non haberemus, nihil opinaremur circa istam materiam, quia foedum et turpe est in philosophia aliquid opinari sine ratione.“ Diese zwei Argumente sind Albertus Magnus eigentümlich und finden sich nicht bei Maimonides. Diesen zwei Argumenten, die er hier in der Physik als Wahrscheinlichkeitsbeweise für den Anfang der Welt anführt, schreibt er in der *Summa theol.* II, tr. 1, q. 4, a. 5, part. 3, Incid. 2, p. 107—108, unter Voraussetzung der zeitlichen Schöpfung, demonstrativen Charakter zu. Diese Auffassung von der Prioritas naturae finden wir wieder in der *Summa theologica* II, ibidem. Er will dadurch, wie wir in der theol. Summe sehen werden, der sonst üblichen Prioritas naturae et durationis ausweichen.

[2] *Phys.* VIII, ibid., p. 553a: „Videtur autem nobis ista ratio melior esse omnibus rationibus Aristotelis; nec tamen dicimus quod sit demonstrativa nec putamus demonstrabile esse vel unum vel alterum.“

[1] *Phys.* VIII, ibid., p. 555a: „Aristoteles autem non consuevit dicere in Physicis nisi physica quae physicis rationibus possunt probari. Sed inceptio mundi per creationem nec physica est, nec probari potest physice et

Damit möchten wir Albertus Magnus weiter folgen und sehen, wie er das gleiche Problem als Theologe behandelt hat.

II. Die Behandlung des Schöpfungsproblems in der Theologie.

1. Daß die Welt geschaffen ist, wissen wir nur durch die Offenbarung.

Nach der Auseinandersetzung mit den Philosophen, will nun Albertus Magnus selbständig und vom theologischen Standpunkte aus das Schöpfungsproblem behandeln [1]. Zunächst erörtert er im Anschluß an die Theologen den Schöpfungsbegriff, der zwei Momente in sich schließt, das ex nihilo und post nihilum. Das ex nihilo besagt die Negation jeder vorherexistierenden Materie, woraus die Welt gebildet worden wäre; das post nihilum bedeutet den Anfang der Welt und schließt somit die Ewigkeit derselben

ideo hanc viam putatur Aristoteles tacuisse in physica et non tetigit eam expresse nisi in libro *de Natura Deorum* quem ipse edidit." Vgl. ferner *Phys.* VIII, tr. 1, c. 1, p. 524a; *De caelo et mundo* II, tr. 1, c. 1, t. 4, p. 123a. Dieses Werk *Natura Deorum* schreibt Albertus Magnus dem Stagiriten ferner zu in *Phys.* VIII, tr. 1, c. 4, p. 530b; *De anima* I, tr. 2, c. 6, t. 5, p. 153b. Es ist aber unecht. Vgl. Fr. Pangerl, *Studien über Albert den Großen*, Zeitschr. für kath. Theologie, XXXVI. 1912. S. 342.

[1] Vgl. *Summa theol.* II, tr. 1, q. 4, a. 5, part. 3, Incid. 1, p. 103: „Deinde iam expeditis singulis quae de opinionibus philosophorum de hac materia loquentium dicenda videbantur, disputanda est haec quaestio theologice, secundum quod disputat eam beatus Augustinus in libro II° de Civitate Dei." Hierüber macht Joël folgende Bemerkung: „Auch in seiner *Summa* nimmt er (Albertus Magnus) noch einmal die maimonidische Abhandlung soweit wieder auf, als sie die Widerlegung der peripatetischen Beweise für die Ewigkeit der Welt enthält. Dagegen läßt er die positive Seite der Abhandlung liegen, um die Frage selbständig und wie er sagt theologisch mit Anschluß an Augustin zu behandeln. Diese selbständige Behandlung ... ist aber philosophisch so unbedeutend oder richtiger wegen der trockenen Syllogistik, mit der sie eine Frage behandelt, zu der Maimonides mit richtigem Takte die konkrete Natur der Dinge verwenden zu müssen glaubte, so ungenießbar, daß sie sich eher wie eine Pflichterfüllung, denn wie eine Untersuchung ausnimmt." Joël, M., *Verhältnis Alberts des Großen zu Moses Maimonides*, S. 34. Damit ist freilich die Sache nicht erledigt, sondern nur beiseite geschoben. Scharf, aber treffend, bemerkt v. Hertling: „Über das, was genießbar ist oder nicht, läßt sich freilich mit Herrn Joël nicht streiten." Vgl. v. Hertling, *Albertus Magnus*, Festschrift, Köln 1880, S. 26, Anm. 1.

aus. Die Schöpfung ist die absolute Setzung des Seins, und weil diese eine unendliche Macht voraussetzt, so kommt sie Gott allein zu [1]. Endlich ist die Schöpfung ein freier Akt Gottes, ein opus divinum im vollsten Sinne des Wortes [2].

Kann nun die bloße Vernunft mit Sicherheit erkennen, apodiktisch beweisen, daß die Welt, dieses opus divinum, geschaffen ist, einen Anfang hat? Wir scheiden diese Begriffe nicht, weil sie Albertus Magnus nicht scheidet. Sie sind ihm wie Maimonides korrelative Begriffe, der eine bedingt notwendig den andern. Die zeitliche Schöpfung, erwidert Albertus Magnus, kann keiner Demonstration unterworfen werden, weil sie ein Wunder ist im eigentlichen Sinne des Wortes. Dieses aber übersteigt unser ganzes Können und Erkennen. Daß die Welt geschaffen ist, bleibt dem bloßen Verstande, dem menschlichen Wissen verborgen [3].

[1] Vgl. *Summa theol.* II, tr. 1, q. 3, p. 10a: „Cum autem de Deo dicitur agere, sive de primo principio, non significatur aliquid quod actus vel virtus sit in agente influens patienti, sed quod ad imperium voluntatis totum creatum secundum id quod est, et secundum totum esse suum ad esse vocatur ex nihilo sine motu agentis" und ebendort wird die creatio ex parte Dei erklärt: „actio in creante est creatrix essentia, relata per voluntatem ad hoc, quod aliquid nunc de novo fiat ex nihilo"; die creatio ex parte creaturae wird bestimmt: „creatio secundum rem nihil aliud est quam relatio quaedam rationis, quae est in creatura ex hoc, quod incipit esse post nihil". *Summa de creaturis* tr. 1, q. 1, a. 2, p. 311 b.

[2] Vgl. *Summa de creaturis* tr. 1, q. 1, a. 4, p. 313 b: „Operatio infinita non potest fieri a virtute finita: sed educere aliquid de nihilo in esse est infinitum ... Ergo non erit nisi virtutis infinitae et nunquam finitae." Die Freiheit der Schöpfung drückt Albertus Magnus also aus: *Ibid.* p. 314: „Creatio est opus voluntatis ... secundum enim quod voluntas est principium operans super essentiam extrinsecam sibi, sicut est in arte, sic creatio est opus voluntatis: quia creatio est opus Dei non secundum suam essentiam, sed secundum essentiam extrinsecam, quae educitur in esse de nihilo."

[3] In den *Sent.* II, dist. 1, a. 8, p. 21 frägt Albertus Magnus „an creare sit opus miraculi" und in der *Summa de creaturis* tr. 1, q. 2, a. 8, p. 318: „Utrum actus creationis sit naturalis vel miraculosus". In den *Sent.* antwortet Albertus Magnus: „Dicendum quod creatio proprie est opus divinum: Nobis autem videtur mirabile, eo quod non possumus in id, quia non subiacet demonstrationi rationis et ideo etiam philosophi non cognoverunt ipsum nisi forte aliquis ex dictis prophetarum: sed per demonstrationem nullus unquam investigavit ipsum. Apud aliquos quidem inveniuntur quaedam rationes probabiles, sed non probant sufficienter ... Bene enim concedo, quod nobis est mirabile et supra nostram facultatem apparens." Im Wunderbegriff schließt sich Albertus Magnus dem hl. Augustinus an. „Miraculum est, ut dicit

2. Widerlegung einiger Beweise für eine anfangslose Schöpfung.

Albertus Magnus kommt nun auf einige Argumente zu sprechen, die für eine ewige Schöpfung vorgebracht worden sind.

I. Die Güte Gottes ist die Ursache der Welt. Gott ist aber von Ewigkeit her gut; also hat er von Ewigkeit her die Welt geschaffen.

II. Die göttliche Liebe ist, wie Dionysius sagt, mitteilsam. Auf zweifache Weise hat Gott seine Liebe offenbart, einerseits in der Zeugung seines Sohnes und im Hervorgang des Hl. Geistes, anderseits in der Schöpfung der Welt. Diese göttliche Liebe ist aber ewig. Also ist die Schöpfung der Welt ewig, wie die Zeugung seines Sohnes und der Hervorgang des Hl. Geistes [1].

III. Gott besaß von Ewigkeit her die Macht, das Wissen und den Willen, die Welt zu schaffen. Also ist die Schöpfung ewig [2].

Augustinus, aliquid arduum et insolitum, quod praeter spem et facultatem admirantis apparet" (*Summa de creaturis* p. 318). Alle Momente der Definition lassen sich nach Albertus Magnus auf die Schöpfung anwenden, von denen wir die zwei letzteren hervorheben, weil er die ganze Aufmerksamkeit darauf konzentriert. „Dicitur praeter spem, quia spes in definitione illa secundum Augustinum accipitur pro spe naturae ... Spes autem naturae non est nisi de his quae exspectantur ex causis naturalibus: sed creatio non exspectatur ex causis naturalibus: ergo est praeter spem naturae. Et similiter est „praeter facultatem admirantis": facultas enim admirantis est secundum potentiam cognitivam et operativam; sed cum causa creationis sit divina, ex eo quod nulla creatura praecessit, non potest in illam cognoscendo vel operando, et sic creatio erit miraculosa." Und *Sent.* II, dist. 18, a. 3, ad 6, p. 317: „Facultas dicitur ibi potestas cognoscendi et operandi: quia nec cognoscendo nec operando possumus in miraculum"; *ibid.*: „Operum naturae habemus potestatem cognoscendi per causas, licet non sufficientes: sed in miraculis nec attingimus modum causae." Die Schöpfung ist aber ein miraculum, denn: „Dicendum, quod omne opus et solum dicitur miraculosum, quod non fit secundum legem naturae nec secundum legem propositi creati sive voluntatis creatae et ideo opus creationis... inter miracula reputo." *Sent.* II, dist. 18, a. 4, p. 318b. Und ferner: „Mirum, mirabile et miraculum eadem sunt apud Sanctos, differentia tamen secundum rationem nominis: Mirum igitur dicitur quoad substantiam miraculi: mirabile autem dicit aptitudinem illam, miraculum vero dicit magnitudinem circa aptitudinem illam ... Unde dicimus, quod creatio miraculosa est." *Summa de creaturis* p. 319. Endlich: „Si forte dicatur, quod creatio non omnino elongatur a facultate nostrae cognitionis, hoc erit contra Gregorium, qui dicit, quod Moyses non cognovit principium mundi nisi spiritu prophetico." *Ibid.* p. 318.

[1] Vgl. *Summa theol.* II, tr. 1, q. 4, a. 5, part. 3, Incid. 1, p. 103.

[2] *Ibid.* p. 103.

IV. Das Urbild der Welt ist die Ursache der sichtbaren Welt, wie Plato und die „Heiligen", d. h. die Theologen, sagen. Das Urbild der Welt ist ewig. Also ist die sichtbare Welt ewig [1].

V. Entweder wollte und konnte Gott von Ewigkeit her schaffen; oder er wollte, konnte aber nicht; oder er konnte, wollte aber nicht. Im ersten Falle ist die Welt ewig; im zweiten Falle würde man in Gott eine Unvollkommenheit hineintragen; im dritten Falle würde Gott neidvoll sein, was unzulässig ist [2].

VI. Wenn die göttliche Güte der ausschließliche Grund der Weltschöpfung war, aber nicht von Ewigkeit her geschaffen hätte, so besäße Gott nicht die Überfülle von Güte. Dies ist aber abzuweisen; also hat Gott von Ewigkeit her die Welt geschaffen [3].

Bevor Albertus Magnus zur Lösung der Argumente übergeht, unterscheidet er das naturnotwendige vom freien Agens. Das freie Agens handelt nicht aus Notwendigkeit, sondern aus reiner Güte, ein solches Agens aber ist Gott, der die Geschöpfe an seiner Vollkommenheit Anteil nehmen läßt, sowie es seiner Weisheit und der Natur der Dinge entspricht.

Auf Grund gegebener Unterscheidung tritt Albertus Magnus an die Lösung der Argumente heran.

Gott ist allerdings die Zweck- und Wirkursache der Welt; aber er hat sie geschaffen nach dem Plane seiner Weisheit und auf die den Kreaturen entsprechendste Weise. Es war aber nicht konvenient, die Dinge von Ewigkeit her zu schaffen [4].

Zweitens ist die Zeugung des Sohnes und der Hervorgang des Hl. Geistes ewig, weil der Sohn und der Hl. Geist eins sind mit dem Vater in der Natur und Wesenheit, nicht aber die Welt; darum mußte sie konvenienter Weise in der Zeit geschaffen sein [5].

[1] *Ibid.* p. 103. [2] *Ibid.* p. 104. [3] *Ibid.* p. 104.

[4] *Ibid.* p. 105: „Ad primum dicendum, quod bonitas Dei causa est sufficiens creationis mundi finalis et movens efficientem; sed quia non movit nisi secundum ordinem sapientiae et dispositionem, ideo nihil producit nisi convenientissime et ordine congruentissimo, quo unumquodque produci potest: de convenientia autem creaturae est, quod non ab aeterno, nec sine initio temporis fiat."

[5] *Ibid.* p. 105: „Si amor sine ordine et dispositione sapientiae aliquando fuisset in Deo, tunc haberet locum quod obiicitur: sed ille amor

Ferner, betrachten wir die Macht, das Wissen, den Willen Gottes, insofern sie mit der göttlichen Natur identisch sind, so kann Gott von Ewigkeit her schaffen, nicht aber, sofern sie auf die Welt als den Gegenstand des Schaffens bezogen werden, weil es wiederum inkonvenient wäre [1].

Dieselbe Lösung kehrt bei allen andern Argumenten wieder, so daß wir glauben, davon absehen zu können.

Warum ist aber, so fragt man weiter, eine ewige Schöpfung von seiten der Kreatur inkonvenient? Weil, wie man sagt, die Kreatur Gott nicht gleichgestellt werden soll. Wäre die Welt ewig, anfangslos, so würde sie in bezug auf die Dauer Gott gleichgestellt sein [2]. Ich aber, fährt Albertus Magnus fort, behaupte, daß eine ewige, anfangslose Schöpfung unmöglich ist, nicht zwar von seiten Gottes, wohl aber von seiten der Kreatur [3].

Damit leitet Albertus Magnus zur letzten Frage über, zur Frage nämlich, ob unter Voraussetzung der Schöpfung eine ewig geschaffene Welt möglich sei oder nicht. Und er antwortet:

3. Unter Voraussetzung der Schöpfung ist eine ewig geschaffene Welt unmöglich.

Nach Albertus Magnus wissen wir nur durch die Offenbarung, daß die Welt geschaffen ist. Die Vernunft, sich selbst

esset caecus, et inordinate faceret exstasim; talis autem amor nunquam fuit in Deo. Unde licet ab aeterno fecerit exstasim ad generationem Filii et processionem Spiriti Sancti, propter identitatem naturae et essentiae, in qua generatur Filius et procedit Spiritus Sanctus; tamen non ab aeterno debuit facere exstasim ad creationem mundi."

[1] *Ibid.* p. 105: „Ab aeterno potuit et scivit et voluit: si potentia, scientia et voluntas referuntur ad Deum scientem, volentem et potentem, quia nihil est in Deo, quod aeternum non sit. Si autem scientia, potentia et voluntas referuntur ad subiecta, hoc est, ad ea quae potest, scit et vult, non est verum de potentia ordinata et de scientia disponente et ordinante et voluntate creationis actum eliciente."

[2] *Ibid.* p. 105a. Ferner *Sent.* II, dist. 1, a. 10, p. 29.

[3] *Ibid.* p. 105a: „Ego autem dico, quod creatura ita fieri non potuit, ut sine initio esset durationis et ab aeterno: et Deus non respicit, quid ipse facere possit, eo quod propter indigentiam propriam non agit; sed potius quid secundum ordinem sapientiae et affectum sui amoris creaturae conveniens et commodum sit." Ferner *Ibid.* p. 104b.

überlassen, kann höchstens Wahrscheinlichkeitsbeweise für die Schöpfung erbringen [1]. Ist es nun möglich, fragt Albertus Magnus weiter, daß unter Voraussetzung der Schöpfung, die Welt anfangslos und zugleich geschaffen sein kann, oder ist mit dem Geschaffensein der Welt notwendig auch der Anfang derselben gegeben? Die Frage ist sehr genau und klar gestellt [2]. Die Schöpfung vorausgesetzt, erwidert Albertus Magnus, muß die Welt notwendig einen Anfang haben; Anfangslos und Geschaffensein ist ein innerer Widerspruch. Albertus Magnus sucht nun diese seine Ansicht durch verschiedene Argumente zu erhärten [3].

I. Gott versagt keinem Dinge die Teilnahme an seiner Güte und macht jegliches Ding auf die entsprechendste Weise. Daher die verschiedenen Abstufungen unter den Dingen. Also macht er das Zeitliche zeitlich. Aber alles, was das Sein und Leben nicht in einem unteilbaren Akte besitzt, sondern erst nach und nach empfängt, ist in gewisser Weise zeitlich. Das Zeitliche aber kann entsprechend seiner Natur nicht ewig, anfangslos sein. Also kann keine Kreatur, weil sie ein solches Sein besitzt, ewig, anfangslos sein. Also macht Gott alles, was das Sein und Leben nicht in einem unteilbaren Akte besitzt, sondern erst nach und nach empfängt, mit einem Anfang [4].

---

[1] *Sent.* I, dist. 1, a. 10, p. 29.

[2] *Summa theol.* II, tr. 1, q. 4, a. 5, part. 3, Incid. 2, p. 106: „Utrum haec duo compossibilia sint secundum intellectum, scl. quod mundus a Deo sit factus et tamen duratione hoc modo sit aeternus, quia duratio eius initium non habuerit."

[3] Maimonides vertritt die gleiche Ansicht, doch ohne sie näher zu begründen. A. Michel (*Die Kosmologie des Moses Maimonides und des hl. Thomas v. Aquin in ihren gegenseitigen Beziehungen,* Phil. Jahrbuch 1891, p. 396) sagt von Albertus Magnus in bezug auf den Anfang der Welt, daß er zu denjenigen gehöre, welche den Weltanfang für beweisbar halten. Doch dies ist nicht genau gesprochen. Denn Albertus Magnus spricht nicht absolut, sondern nur bedingungsweise, d. h. vorausgesetzt, daß die Welt geschaffen ist.

[4] Vgl. *Summa theol.* II, ibid., p. 106: „Secundum determinata a Boetio et Platone, Deus nulli negat commoda ad bonitatis suae participationem et omnia facit convenientissimo modo, quo fieri possunt ... Ergo temporale facit temporaliter. Sed omne illud, quod totum esse suum, nosse et posse in uno esse simplici non possidet, sed per vices accipit et uno tempore habet, quod alio tempore non habet, aliquo modo temporale est: hoc igitur nec in aeterno nec ab aeterno (nisi „ab" praepositio notet ordinem) fieri potest secundum

II. Gott allein besitzt das ganze Sein und Leben in reiner Präsentialität, in einem unteilbaren Akt. Also keine Kreatur. Das ganze Sein und Leben in reiner Präsentialität, in einem unteilbaren Akt besitzen und das Sein in der Zeit empfangen sind einander entgegengesetzt. Also kann keine Kreatur, weil sie das Sein empfängt, ewig sein, sondern muß einen Anfang haben [1].

Wir wollen diese zwei Argumente mit einer Antwort zu lösen versuchen, weil sie sachlich zusammenfallen.

Man wird in diesen Argumenten den Fehlschluß a simpliciter ad secundum quid finden, d. h. wenn auch Gott die Ewigkeit im Vollsinn des Wortes allein zukommen kann, folgt nicht mit logischer Notwendigkeit, daß das Geschöpf nach keiner Richtung hin ewig sein kann. Diese Ewigkeit wäre nur eine aeternitas participata. Setzen wir statt Ewigkeit Unendlichkeit, so wäre die Welt unendlich. Diese Unendlichkeit wäre nicht ein Infinitum simpliciter, sondern nur ein Infinitum secundum quid; und auch dieses nur ex parte ante, nicht ex parte post. Die aufeinanderfolgenden Dinge wären nicht ewig, sondern endlich mit Anfang und Ende. Aber in der Aufeinanderfolge rückwärtsschreitend, würden wir nie zu einem Ersten kommen. Nur die Aufeinanderfolge wäre ewig, anfangslos. Doch bei diesen Argumenten Alberts liegt der Fehler wohl anderswo: Nach ihm ist Geschaffensein gleich Angefangenhaben. Das empfangene Sein verlangt als solches notwendig einen Anfang. Es ist unmöglich, daß das empfangene Sein ewig, anfangslos ist [2]. Diese

convenientiam naturae suae: omnis autem creatura tale habet esse. Ergo nulla creatura sive sit spiritualis, sive corporalis nec in aeterno, nec ab aeterno fieri potuit."

[1] *Ibid.* p. 107: „Adhuc solius Dei est proprium, ut dicit Boetius in l. V de consolatione philosophiae, in uno simplici nunc aeternitatis praesenti semper totum esse, nosse et posse suum possidere: ergo hoc nulli creaturae convenit: nulla ergo creatura totum esse, nosse et posse in uno simplici nunc possidet: sed immediate ex opposito dividuntur, in uno simplici nunc esse possidere vel in nunc non simplici neque stante, sed movente sese per tempus, esse accipere. Ergo sic accipere esse in nunc non stante, sed sese movente, convenit omni creaturae. Nulla ergo creatura ab aeterno vel in aeterno fieri potuit, sed in nunc temporis."

[2] Vgl. *Summa theol.* I, tr. 5, q. 23, a. 1, part. 1, p. 168 a. In diesem Traktat über die Ewigkeit bringt Albertus Magnus folgende Schwierigkeit. Die Philosophen, sagt Albert, halten eine ewig-geschaffene oder anfangslose Welt nicht für unmöglich und sehen darin keinen Widerspruch. Darauf erwidert er: „Dicendum, quod impossibile est, quod id quod esse habet ab alio, sit aeternum.

Sätze werden bei Albertus Magnus wie Axiome behandelt, die keines Beweises eigentlich bedürfen.

III. Das dritte Argument lautet folgendermaßen.

Jedes Endliche hat einen Anfang und ein Ende. Jede Kreatur ist endlich. Also hat jede Kreatur einen Anfang und ein Ende. Also wird sie durch ein endliches Maß gemessen. Also obgleich der Schöpfer unendliche Macht besitzt und in jedem Moment schaffen kann, was er will, so ist es doch von seiten der Kreatur notwendig, daß sie durch die Zeit gemessen werde. Also ist die Kreatur zeitlich und in der Zeit [1].

Et quamvis secundum intellectum aliquid durationis suae non habet principium extra, sicut dicit Augustinus, quod vestigium esset aeternum, si pes in pulvere esset aeternus; et illuminatio esset aeterna, si sol esset aeternus et hoc est, quod extra nihil habet, in quo sicut in mensura incipiat eius duratio ... Per hoc enim quod incipit esse et initium habet esse, ab ipso eodem initiatur duratio esse, secundum quod duratio forma et dispositio est durantis. Et sic non potest intelligi, quod illud, quod habet principium in esse, durationis suae etiam non habeat principium: propter quod non potest intelligi interminabile ... Propter quod mundus hac ratione non potest esse aeternus duratione: insuper, quia cum motu est, temporalis est." Und *ibid.*, p. 166 wo er den Unterschied zwischen „terminabile" und „interminabile" gibt, sagt Albert: „Unde omne esse creatum terminabile est et ex parte principii et ex parte finis. Esse autem possessum non ab alio mutuatum, oportet quod interminabile sit, et ex parte principii, quia seipso est, et ex parte finis, quia sibi causa est et ideo deficere non potest." Eine andere Stelle, wo nach Albertus Magnus „Geschaffensein" zugleich ein „Angefangenhaben" besagt, ist folgende, *Summa theol.* II, tr. 1, q. 4, p. 104 a. Er gibt den Unterschied zwischen einem notwendig und frei handelnden und sagt: „Unde etiam si daremus, quod Deus esset talis causa mundi (nämlich ex necessitate agens, quod tamen non est verum) non sequeretur, quod si ipse ab aeterno est, effectus eius (mundus) ab aeterno esset: oporteret enim primo producere materiam, ex qua faceret mundum: et cum productio materiae de necessitate exigit tempus, eo quod ipsa temporalis est secundum totum suum esse, in quo tempore incipiat, fiat, et perficiatur, oportebat quod mora intercederet inter causam et causatum." Ebenso *Phys.* VIII, tr. 1, c. 1, p. 523: „Dicimus enim Deum nunquam agere nisi tota potentia sua, cum sit sua potentia indivisibiliter simplex, sicut et sua essentia. Sed ordo qui necessario ponitur inter causam et causatum, exigit quod mundus duratione inceperit aliquando et ideo dixit Aristoteles, quod actus causae efficientis, quae vere est efficiens et prima causa, praecedit tempore et substantia et ratione ... et ideo licet Deus agat secundum potentiam infinitam, tamen impossibile est mundum agi secundum potentiam infinitam quoad fieri ... propter quod mundum necesse est esse finitum et secundum durationem et secundum quantitatem."

[1] Vgl. *Summa theol.* II, p. 107: „Adhuc, omne fieri quod non extenditur in infinitum, initium habet et finem. Omnis creaturae creari, ex parte crea-

Diesem Argumente liegt ebenfalls wieder der Gedanke zugrunde, daß „Geschaffensein“ notwendig ein „Angefangenhaben“ bedeutet. Das „Endliche“, von dem das Argument ausgeht, kann zweifach aufgefaßt werden, was Albertus Magnus nicht in Betracht gezogen hat; nämlich das „Endliche“ der Natur, dem Begriffe nach, und das zeitlich „Endliche“, das durch die Zeit gemessene. Das Endliche dem Begriffe, der Natur nach besagt nichts anderes als ein begrenztes Sein, ein Ens per participationem, ein empfangenes Sein. Es liegt aber nicht im Begriff des Ens ab alio, des empfangenen Seins, einen zeitlichen Anfang haben zu müssen. Das zeitlich „Endliche“ bedeutet ein Endliches, das durch die Zeit gemessen wird; hat die Zeit einen Anfang, dann hat freilich auch das durch die Zeit Gemessene einen Anfang. Kann aber die Zeit nur in einem ersten Jetzt geschaffen werden? Kann sie nicht anfangslos geschaffen sein? Albertus Magnus setzt voraus, daß die Zeit, das Maß des zeitlichen Dinges, eine angefangenhabende Zeit ist, und dann schließt freilich das Argument. Aber es handelt sich gerade darum, ob das Endliche, die Zeit, einen Anfang haben muß.

IV. Nach den Theologen sind vier Dinge gleichzeitig geschaffen worden, nämlich der Himmel, die Materie der vier Elemente, die Natur des Engels und die Zeit. Nun könnte man gar keinen Grund mehr angeben, warum die Zeit geschaffen wäre und kraft des ersten Jetzt mit dem Geschöpf anfinge, wenn außerhalb des zeitlichen Jetzt irgend ein Geschöpf geschaffen werden könnte. Denn was immer einen zeitlichen Anfang hat, kann nicht zugleich nicht einen zeitlichen Anfang haben. Es ist also gegen den Begriff des Geschöpfes, geschaffen zu sein, und keinen zeitlichen Anfang zu haben [1].

turae fieri est non extensum in infinitum: ergo initium habet quo incipit et finem quo desinit. Ergo quadam mensura finita mensuratur, ita quod dicitur momentaneum, vel horarium vel diurnum et sic de aliis: ergo quamvis creator infinitae potentiae sit, et possit in momento producere quidquid vult, tamen ex parte creaturae necesse est, quod fieri illud tempore mensuretur. Ergo temporale est et in tempore.“

[1] *Summa theol.* II, ibid., p. 107: „Adhuc dicunt Sancti (Theologen) super principium Genesis, quatuor esse coaequaeva et simul facta, scl. caelum, materiam quatuor elementorum et angelicam naturam et tempus. Nec esset ratio, quare tempus coaequaevum esset creatum et ratione primi sui nunc, quod substantia ipsius est, tempus inciperet cum creatura, si extra nunc tem-

Albertus Magnus geht, wie ersichtlich ist, von der tatsächlichen Schöpfung aus, welche einen zeitlichen Anfang hat. Unter dieser Voraussetzung kann allerdings die Welt nicht zugleich einen zeitlichen Anfang und nicht einen zeitlichen Anfang haben. Allein daraus folgt aber nicht, daß es gegen den Begriff des Geschöpfes, formaliter als Geschöpfes, ist, anfangslos und zugleich geschaffen zu sein. Denn der Begriff des Geschöpfes, als Geschöpf, fordert nur, daß es das Sein nicht aus sich besitze, sondern es empfangen habe.

V. Einige, sagt Albertus Magnus, stellen folgende Behauptung auf, um eine ewig geschaffene Welt zu begründen. Da Gott, die hinreichende Ursache der Welt, ewig ist und ohne Anfang der Dauer, so könne die von ihm geschaffene Welt, obwohl ihrem verursachten Sein nach geworden, doch ihrer Dauer nach mit Gott gleich ewig und ohne Anfang der Dauer sein. Von dieser Behauptung sagt Albertus Magnus: So reden heißt solches reden, was der Mensch nicht begreifen kann. Denn es ist unbegreiflich, daß das Sein einer Sache einen zeitlichen Anfang habe und eine aus dem Sein sich ergebende Eigenschaft des zeitlichen Anfangs entbehre[1].

poris aliqua creatura fieri posset. Quidquid autem initio temporis fit, ab initio sine principio et sine initio esse non potest: contra intellectum ergo creaturae est, quod creata sit et sine initio temporis."

[1] Vgl. *Summa theol.* II, ibid., p. 107: „Si forte dicat aliquis, quod creatura secundum esse creata est et principium habet, sed duratione infinita est et sine initio, sicut dicit Augustinus, quod vestigium pedis in pulvere causatur quidem, et principiatur a pede, et esset aeternum, si pes in pulvere esset aeternus. Similiter instant quidam de sole, qui ex se emittit radium, cuius causa et principium est, et esset radius aeternus si sol esset aeternus. Et sic volunt dicere, quod cum Deus sufficiens causa mundi, aeternus sit et sine initio durationis, mundus creatus ab ipso, licet secundum esse causaliter creatus sit, tamen duratione Deo potest esse coaeternus et sine initio esse durationis. Sic dicere est dicere ea, quae homo non potest intelligere: non enim intelligibile est, quod esse alicuius rei initium habeat temporis et proprietas consequens esse eiusdem, temporis non habet initium; cum non possit intelligi, quod proprietas in definitione et intellectu suo non claudat subiectum secundum incipere et perficere et desinere; aliter enim non valeret ars demonstrativa Aristotelis in I° Posteriorum, ubi dicit, quod secundus modus dicendi per se est, quando subiectum ponitur in definitione praedicati, nec negari potest, quin duratio propria proprietas sit uniuscuiusque esse, quod durat." Albertus Magnus nimmt hier das vierte argumentum probabile, das er in der *Phys.* VIII, p. 548, als sophistischen Beweis für die zeitliche Schöpfung anführte, an. In der Physik hatte er sich über die Lösung der Philosophen nicht ausgesprochen.

Aus der von Albertus Magnus gegebenen Lösung ist ersichtlich, daß er bereits voraussetzt, daß „eine Ursache im Sein haben" zugleich „einen Anfang haben" bedeutet, oder er geht von der tatsächlichen Schöpfung aus. Dann ergibt sich allerdings mit Notwendigkeit, daß auch die aus jenem Sein sich ergebende Eigenschaft, nämlich die Dauer, einen Anfang haben muß. Aber jene Voraussetzung wäre eben zu beweisen.

VI. In diesem Argument will Albertus Magnus aus dem „ex nihilo" auch das „post nihilum" oder den Anfang der Welt eruieren.

Das nihilum besagt die Negation alles Seins, was die Kreatur durch die Schöpfung bekommt. Nun gehört aber auch die Dauer zum Sein des Geschaffenen. Also kann die Dauer nicht so gedacht werden, als ginge sie dem zeitlichen Anfang voraus, andernfalls wäre das Geschaffene aus Etwas, nicht aus Nichts. Das „ex" bezeichnet weder ein materielles noch formelles Prinzip, sondern nur eine Beziehung des Nichts zum Sein. Also muß die Dauer einen Anfang haben und fällt mit dem Anfang des Geschöpfes zusammen [1].

Albertus Magnus geht wieder von der tatsächlichen Schöpfung aus, und dann fällt allerdings der Anfang der Dauer mit dem Anfang des Geschöpfes zusammen. Der Begriff „ex nihilo" ist vollständig gewahrt in dem Sinne „non ex aliquo", und dadurch wird keine Ordnung der Nachfolge zwischen Nichts und Etwas gesetzt. Selbst wenn man das „ex nihilo" im Sinne von „post nihilum" faßt, so kann dieses „post" wieder eine doppelte Ordnung der Nachfolge bezeichnen, der Natur und der Dauer nach. Die erstere kann wieder stattfinden ohne die letztere. Diese Nachfolge der Natur nach besteht darin, daß dem Geschöpf, als solchem, früher das Nichtsein als das Sein zukommt. Dieses prius ist aber nur ein begriffliches prius.

[1] *Summa theol.* II, ibid., p. 108: „Constat adhuc quod creatura sit ex nihilo h. e. post nihil, ut dicunt Sancti; ita quod negatio quae est nihil, neget totum, quod de creatura potest esse antequam fiat; sed constat quod duratio aliquid est de esse creaturae. Ergo duratio non potest intelligi extendi in praeteritum, nec ultra nunc inceptionis creaturae, creatura sic fieret ex aliquo, non ex nihilo. Constat enim quod praepositio ‚ex', cum dicitur creatura fit ex nihilo, non notat aliquod principium materiale essentiale, quod materiale sit seu formale, sed simplicem ordinem tantum, h. e. post nihil."

Sagt man, fährt Albertus Magnus fort, das „ex nihilo“ sei nur im Sinne der prioritas naturae, nicht aber durationis aufzufassen, so ist dies eine wunderbare Redeweise. Denn dasjenige ist der Natur nach früher, was etwas von den natürlichen Prinzipien des andern ist und in diesem der Wirklichkeit oder dem Begriffe nach sich findet. Daß aber das Nichts ein natürliches Prinzip von einem Dinge sein sollte, hat noch keiner verstehen und begreifen können. Folglich muß die Präposition „ex“ die Beziehung der Dauer des nihilum zum Sein bezeichnen. Also muß die Schöpfung notwendig einen Anfang haben[1].

Albertus Magnus will ohne Zweifel durch seine Auffassung der prioritas naturae, der oben gegebenen Unterscheidung der prioritas naturae et durationis ausweichen und zeigen, daß das „ex nihilo“ zugleich ein „post nihilum“ sei, d. h. im „ex nihilo“ ist notwendig der Anfang der Welt ausgedrückt. Allein Albertus Magnus hat die prioritas naturae zu enge aufgefaßt. Selbst wenn das „ex nihilo“ im Sinne von „post nihilum“ genommen wird, folgt nicht notwendig, daß das nihilum dem Sein, als der Dauer nach vorangehend, gedacht werden muß, es genügt das gedankliche, begriffliche prius des nihil zum Sein. Dadurch aber verliert die Argumentation von Albertus Magnus die stringente Beweiskraft.

Fassen wir die Hauptgedanken, auf die Albertus Magnus die Argumente für die Unmöglichkeit einer anfangslosen Welt gründete, zusammen, so dürften sie auf drei sich reduzieren lassen. Erstens ging Albertus Magnus im Aufbau mancher Argumente von der durch die Offenbarung verbürgten zeitlichen Schöpfung aus, die Beweisführung hätte aber unabhängig von der zeitlichen Schöpfung

[1] Vgl. *Summa theol.* II, ibid., p. 108: „Et licet haec certissime probata sint, tamen sunt qui dicunt, quod cum dicitur ‚creatura fit ex nihilo‘, nihil praecedit creaturam natura, non ordine durationis ... Sed hoc dictum mirabile est: illud enim praecedit natura, quod aliquid est de principiis naturalibus rei, et quod in sequenti est actu et intellectu, et est in primo modo dicendi per se, quando praedicatur de ipso secundum doctrinam Aristotelis in I° Posteriorum. Cuius autem natura vel naturale principium nihil sit, nullus nunquam intelligere potuit. Unde constat, quod cum dicitur, creatura fit ‚ex nihilo‘, praepositio ‚ex‘ notat ordinem durationis eius quod est nihil ad creaturam, ita quod nihil fuit privativum omnis esse creaturae et durationis eius. Et hoc simpliciter concedendum est, et est finis nostrae intentionis in hac quaestione, cum probata sit veritas et exclusus omnis error.“

erfolgen müssen. Zweitens „Geschaffensein“ und „Angefangenhaben“ sind in sich korrelative Begriffe; d. h. ist die Welt geschaffen, dann muß sie angefangen haben. Endlich sind „Geschaffensein“ und „einen Anfang haben“ korrelative Begriffe, weil Gott als erste Ursache, der Welt als seiner Wirkung, auch der Dauer nach vorangehen muß. Gott kann also nach Albertus Magnus nur in einem ersten zeitlichen „nunc“ schaffen. Dies kann jedoch nicht demonstrativ bewiesen werden. Somit hat Albertus Magnus die Unmöglichkeit einer ewig geschaffenen Welt, einer anfangslosen Schöpfung, nicht stringent, apodiktisch dargetan.

III.

Das Schöpfungsproblem bei Thomas von Aquin.

Von Albertus Magnus zu Thomas von Aquin.

Albertus Magnus und Thomas von Aquin, der große Meister und sein noch größerer Schüler, sind auf das innigste miteinander verbunden. Nicht nur zeitlich, nicht nur als Mitglieder desselben Ordens stehen sie einander nahe, sie sind vor allem auf dem Gebiete der Wissenschaft geistesverwandt und dürfen im Reiche des Wissens nicht voneinander getrennt werden. Was Albertus Magnus begonnen, sollte Thomas von Aquin zur Vollendung bringen. Beide sind die größten Denker des dreizehnten Jahrhunderts. Albertus Magnus jedoch übertrifft seinen Schüler an Universalität des Wissens, dieser aber seinen Meister an Klarheit, Schärfe und Tiefe des Geistes, an systematischem Talent. Beide repräsentieren eine neue Richtung der christlichen Wissenschaft; in ihnen kämpft und ringt der christliche Aristotelismus mit der augustinisch-platonischen Richtung um den Vorrang, bis ersterer endlich den Sieg davon trägt[1]. Albertus Magnus konnte seinen großartigen Plan, den er

[1] Die augustinisch-platonische Richtung in der Philosophie des Mittelalters weist im allgemeinen folgende charakteristische Merkmale auf: Eine unklare, mangelhafte Unterscheidung zwischen dem Gebiet des Glaubens und der Vernunft, zwischen Theologie und Philosophie; die Illuminationstheorie für den Ursprung der höchsten Ideen; die Bevorzugung des Bonum vor dem Verum, des Willens vor der Vernunft; die Identität der Seele und ihrer Potenzen; die Auffassung der Materia prima als einer unvollkommenen Aktualität; die Pluralität der substanziellen Formen in ein und demselben Ding; die Zusammensetzung von Materia und Form in den geistigen Substanzen. Vgl. dazu P. Mandonnet, *Siger de Brabant*, Louvain 1911, vol. I, p. 55 und Note 1; ferner E. Portalié, *Dictionnaire de théologie catholique*, I, col. 2503; Heitz, *Essai historique sur les rapports entre la philosophie et la foi de Bérenger de Tours à S. Thomas d'Aquin*. Paris 1909, p. 132 s.; G. Robert, *Les écoles et l'enseignement de la théologie pendant la première moitié du XII*e *siècle*, Paris 1909, p. 182.

im Auge hatte, nicht durchführen. Er wollte für die Theologie durch die von den Irrtümern gereinigte aristotelische Philosophie einen neuen Unterbau schaffen; beide sollten sich zu einem Doppelsystem zusammenschließen, doch so, daß sie voneinander unterschieden und selbständig blieben, aber die Philosophie der Theologie untergeordnet würde. Albertus Magnus hat zur Ausführung dieses Planes das gewaltige Material zusammengetragen, zum Teil gesichtet und verarbeitet, aber die eigentliche Ausführung war dem einzigartigen spekulativ-systematischen Geiste des hl. Thomas vorbehalten. Albertus Magnus hat noch nicht die ganze Tragweite und Bedeutung der aristotelichen Philosophie für die Theologie durchschaut, und obgleich er prinzipiell beide Gebiete scharf voneinander schied und die Philosophie der Theologie unterordnete[1], so ist er doch noch nicht zu einer praktischen Scheidung der natürlichen von der übernatürlichen Ordnung und ihrer innigen Verbindung gelangt. Hieraus erklärt sich seine Art und Weise in der Behandlung des Schöpfungsproblems. Ganz anders bei Thomas von Aquin, der auch die praktische Scheidung von Theologie und Philosophie durchführte und beide wiederum in eine innige Verbindung miteinander brachte und konsequenterweise zu einer andern Lösung des Schöpfungsproblems gelangen mußte. Geradezu in wesentlichen Punkten sehen wir den Aquinaten von seinem Meister abweichen. Gehen wir gleich zur Behandlung des Problems bei Thomas über[2].

I. Die Weltschöpfung kann demonstrativ bewiesen werden.

Daß die Welt geschaffen ist, wissen wir durch den Glauben, es kann aber auch durch die bloße Vernunft demonstrativ, apodiktisch bewiesen werden. Doch was ist die Schöpfung? Darüber drückt sich der hl. Thomas in verschiedenen Wendungen aus. Nach dem terminus ad quem ist sie die „productio rei secundum

[1] Vgl. Albertus Magnus, *Summa theol.* I, tr. 1, q. 4, p. 20.

[2] Über die Werke des hl. Thomas vgl. P. Mandonnet, *Des écrits authentiques de S. Thomas d'Aquin*, 2. éd., Fribourg 1910. Grabmann, *Thomas von Aquin*, Kempten und München 1912.

totam sui substantiam“ [1]; nach dem terminus a quo „productio rei ex nihilo sui et subiecti“, und beides zusammenfassend die „productio alicuius rei secundum suam totam substantiam, nullo praesupposito“ [2]. Doch am schärfsten und die Schöpfung im tiefsten Grunde erfassend, drückt er sich aus, wenn er sagt, die Schöpfung ist eine „emanatio totius entis universalis a primo principio“, ein „producere esse absolute, non inquantum est hoc vel tale“ [3], „productio entis in quantum entis“. Der Begriff der Schöpfung faßt ferner im Sinne des hl. Thomas ein dreifaches Moment in sich. Erstens wird jede präexistierende Materie, woraus etwa die Welt hätte geschaffen werden können, geleugnet. Dadurch unterscheidet sich die schöpferische Tätigkeit Gottes von der Wirksamkeit der Geschöpfe. Zweitens kommt dem Wesen, das geschaffen wird, der Natur nach, begrifflich-sachlich, früher das Nichtsein als das Sein zu. Das Sein der Geschöpfe ist wesentlich ein empfangenes Sein. Dadurch unterscheidet sich die Schöpfung von der ewigen Zeugung des Sohnes aus dem Vater. Drittens endlich kann die Schöpfung auch dahin verstanden werden, daß das Nichts dem Sein nicht nur begrifflich und der Natur nach, sondern auch der Dauer nach vorangeht. In diesem Falle besagt das ex nihilo ein post nihilum der Dauer nach, also den Anfang der Welt [4]. Die Schöpfung kann nun nach den ersten zwei Momenten demonstrativ bewiesen werden. Daß die Welt nach dem ganzen Seinsgehalt von Gott aus Nichts geschaffen, hervorgebracht sein muß, hat der hl. Thomas in seinen verschiedenen Werken auf die mannigfachste Weise, mit voller absoluter Evidenz gezeigt. Der Aquinate hat eigentlich diese ganze Frage schon in dem Traktate „de Deo uno“ im Prinzip gelöst, und es bedurfte nur einer Schlußfolgerung, um die Schöpfung der Welt darzutun. Alle Beweise gipfeln in dem Vollbegriff Gottes, als dem wesenhaften Sein, dem esse per essentiam, in dem Vollbegriff der causa prima, als der Ursache des Seins selber. Aus der großen Fülle der Beweise wollen wir nur den einen oder andern herausnehmen.

[1] Vgl. St. Thomas, *Summa theol.* I, q. 45, a. 3 sed contra.

[2] *De potentia* q. 3, a. 1.

[3] *Summa theol.* I, q. 45, a. 1 und a. 5.

[4] *Summa theol.* I, q. 45, a. 1, ad 3m; *de Potentia* q. 3, a. 1, ad 7m.

In der *Summa theologica,* dem reifsten Werke des hl. Thomas, ist der Beweisgang folgender[1].

I. Wer immer aus etwas Vorausgesetztem etwas macht, schafft dieses Vorausgesetzte nicht, wie der Künstler in seinem Schaffen die Natur nicht macht, sondern voraussetzt, und die Natur selber in ihrem Wirken wieder die Materie voraussetzt.

Hätte Gott auf diese Weise die Welt geschaffen, so würde das, woraus er die Welt gemacht hätte, nicht von Gott verursacht sein. Nun ist es aber absolut unmöglich, daß es irgend ein außergöttliches Sein geben kann, das nicht von ihm hervorgebracht wäre. Also folgt mit Notwendigkeit, daß die Welt von Gott aus Nichts geschaffen, hervorgebracht sein muß.

Daß jedes Sein von Gott hervorgebracht sein muß, beweist Thomas folgendermaßen.

a) Alles, was das Sein nur per participationem besitzt, muß notwendig auf das esse per essentiam, das ens per se subsistens, als Ursache zurückgeführt werden. Nun ist Gott allein das wesenhafte Sein, das esse per essentiam, das esse per se subsistens. Also muß jedes ens per participationem notwendigerweise auf Gott als Ursache zurückgeführt werden. Die Welt als Ganzes und in ihren Teilen ist ein ens per participationem. Also muß die Welt notwendig auf Gott als Ursache zurückgeführt werden. Folglich muß jedes Sein von Gott hervorgebracht sein[2].

[1] Vgl. St. Thomas, *Summa theol.* I, q. 45, a. 2: „Respondeo dicendum quod non solum non est impossibile a Deo aliquid creari ex nihilo, sed necesse est ponere a Deo omnia creata esse, ut ex praemissis habetur. Quicumque enim facit aliquid ex aliquo, illud ex quo facit praesupponitur actioni eius, et non producitur per ipsam actionem: sicut artifex operatur ex rebus naturalibus, ut ex ligno et aere, quae per artis actionem non causantur, sed causantur per actionem naturae. Sed et ipsa natura causat res naturales quantum ad formam, sed praesupponit materiam. Si ergo Deus non ageret nisi ex aliquo praesupposito, sequeretur quod illud praesuppositum non esset causatum ab ipso. Ostensum est autem supra, quod nihil potest esse in entibus quod non sit a Deo, qui est causa universalis totius esse. Unde necesse est dicere quod Deus ex nihilo res in esse producit."

[2] *S. th.* I, q. 44, a. 1: „Respondeo dicendum quod necesse est dicere omne ens, quod quocunque modo est, a Deo esse. Si enim aliquid invenitur in aliquo per participationem, necesse est quod causatur in ipso ab eo cui essentialiter convenit ... Ostensum est autem (q. 3, a. 4), cum de divina simpli-

b) Was die Ursache der Dinge dem Sein nach selber ist, ist die Ursache derselben nicht nur den akzidentellen und substantiellen Formen, sondern überhaupt dem ganzen Seinsgehalte nach. Nun ist auch die materia prima irgend ein Sein, wenigstens ein Sein in potentia. Also ist Gott, als Ursache der Dinge dem Sein nach, auch Ursache der materia prima. Also muß jedes Sein, welcher Art immer, von Gott geschaffen sein[1].

II. Alles, was in irgend einer Art unvollkommen ist, rührt von dem, was in jener Art das vollkommenste ist, her. Nun nimmt ein jegliches Ding, und was immer in einem Ding enthalten ist, teil am Sein. Also muß jedes Ding nach seinem ganzen Seinsgehalt vom vollkommensten Sein herrühren. Ein Ding nach seinem ganzen Sein hervorbringen, heißt schaffen. Also müssen alle Dinge vom höchsten Sein durch Schöpfung hervorgehen[2].

citate ageretur, quod Deus est ipsum esse per se subsistens. Et iterum (q. 11, a. 3. 4) quod esse subsistens non potest esse nisi unum ... Relinquitur ergo quod omnia alia a Deo non sunt suum esse, sed participent esse. Necesse est igitur omnia quae diversificantur secundum diversam participationem essendi ... causari ab uno primo ente, quod perfectissime est." Ebenso *C. Gentes* II, c. 15: „Quod per essentiam dicitur est causa omnium quae per participationem dicuntur ... Deus autem est ens per essentiam suam, quia est ipsum esse; omne autem aliud ens est ens per participationem, quia ens quod sit suum esse non potest esse nisi unum ... Deus igitur est causa essendi omnibus aliis." Dasselbe Argument findet sich auch: *De potentia* q. 3, a. 5; *Opusculum* 67 (Ed. Rom. 54).

[1] *Summa theol.* I, q. 44, a. 2: „Hoc igitur quod est causa rerum, inquantum sunt entia, oportet esse causam rerum, non solum secundum quod sunt talia per formas accidentales, nec secundum quod sunt haec per formas substantiales; sed etiam secundum omne illud, quod pertinet ad esse illorum quocumque modo. Et sic oportet etiam materiam primam ponere creatam ab universali causa entium." Ferner *C. Gentes* II, c. 16: „Materia prima aliquo modo est, quia est ens in potentia. Deus autem est causa omnium quae sunt. Deus est igitur causa materiae primae, cui nulla praeexistit; divina igitur actio materiam praeexistentem non requirit."

[2] *Sent.* II, dist. 1, q. 1, a. 2: „Respondeo dicendum quod creatio non tantum fide tenetur, sed etiam ratione demonstratur. Constat enim quod omne, quod est in aliquo genere imperfectum, oritur ab eo in quo primo et perfecte reperitur natura generis ... Cum autem quaelibet res et quidquid est in re, aliquo modo esse participet et admixtum sit imperfectioni, oportet quod omnis res, secundum totum id quod in ea est, a primo et perfecto ente oriatur. Hoc autem creare dicimus, scl. producere rem in esse secundum totam suam substantiam. Unde necessarium est a primo principio omnia per creationem procedere."

III. Von Akt und Potenz gilt das Prinzip, daß der Akt schlechthin früher ist als die Potenz; denn alles was in der Potenz ist, wird nur durch ein ens actu in den Akt übergeführt. Nun ist die materia prima ein ens in potentia. Also ist Gott, als der absolut erste und reinste Akt, früher als die materia prima und ist ihre Ursache. Also schafft Gott ohne Voraussetzung der Materie, mit andern Worten, aus Nichts[1].

IV. Die Materie wird durch die Form zu einer bestimmten Spezies kontrahiert. Die Bildung eines Dinges aus einer vorausgesetzten Materie durch die Einführung der Form in die Materie ist nur Aufgabe partikulärer Ursachen. Gott ist aber die allgemeine Ursache alles Seins. Folglich beschränkt sich Gottes Wirksamkeit nicht nur auf die Einführung der Form in die Materie, sondern kann unmöglich bei der Schöpfung eine Materie als Substrat voraussetzen. Also muß die Welt aus Nichts erschaffen sein[2].

V. Je allgemeiner eine Wirkung ist, um so höher muß die Ursache stehen. Das Sein ist aber allgemeiner als das Bewegtwerden. Also muß es über der bewegenden Ursache noch eine höhere Ursache geben, die nicht bloß der Grund der Bewegung ist, sondern auch den Grund des Seins der Dinge in sich schließt. Nun ist Gott die höchste Ursache nicht nur der Bewegung, sondern auch des Seins überhaupt. Folglich kann Gott bei der Schöpfung unmöglich eine Materie voraussetzen. Also muß die Welt aus Nichts erschaffen sein[3].

[1] *C. Gentes* II, c. 16: „Inter actum et potentiam talis est ordo quod licet in uno et eodem quod quandoque est potentia, quandoque actu, potentia sit prior tempore quam actus, tamen simpliciter loquendo oportet actum potentia priorem esse, quod patet ex hoc quod potentia non reducitur in actum nisi per ens actu. Sed materia est ens in potentia. Ergo oportet quod Deus, qui est actus primus et purus, sit simpliciter ea prior, et per consequens causa ipsius. Non ergo suae actioni praesupponitur materia ex necessitate." Vgl. Opusc. 68.

[2] *C. Gentes* II, c. 16: „Unaquaeque materia per formam superinductam contrahitur ad aliquam speciem. Operari ergo ex materia praeiacente, superinducendo formam quocumque modo, est agentis ad aliquam determinatam speciem. Tale autem agens est agens particulare ... Agens igitur quod requirit ex necessitate materiam praeiacentem ex qua operatur, est agens particulare. Deus autem est agens sicut causa universalis essendi (c. 15). Igitur ipse, in sua actione, materiam praeiacentem non requirit."

[3] *Ibid.*: „Quanto aliquis effectus est universalior, tanto habet propriam causam altiorem; quia quanto causa est altior, tanto ad plura virtus eius

Alle übrigen Argumente des hl. Thomas in den *Contra Gentes, Quaestiones disp. de Potentia* und *Opuscula* kommen entweder mit den oben genannten überein oder stellen sich als verschiedene Variationen derselben dar[1]. Aber alle führen zur causa prima, dem actus purus, dem esse per se subsistens, welches die Dinge nach dem ganzen Sein, also nach Materie und Form hervorbringt und folglich aus Nichts schafft. Hieraus ergibt sich die Schöpfung der Welt, welche nicht nur durch die Offenbarung verbürgt ist, sondern auch durch die bloße Vernunft apodiktisch bewiesen werden kann. Damit hat der hl. Thomas auch die Lehre der alten Philosophen von einer ungewordenen, ursachlosen Materie philosophisch überwunden. Der Aquinate sucht freilich diese Philosophen zu entschuldigen, weil sie nur die Entstehung der Dinge nach Art der partikulären Ursachen gekannt hätten, nicht aber den Hervorgang derselben aus der causa universalis, welche das ganze Sein, nach Materie und Form hervorbringt[2].

II. Der zeitliche Weltanfang kann nicht demonstrativ bewiesen werden.

1. Behandlung dieser Frage in der Summa theologica.

Aus dem Vorhergehenden ergibt sich, daß wir mit Vernunftevidenz beweisen können, daß die Welt von Gott hervorgebracht, geschaffen sein muß. Nun erhebt sich die Frage: „Ist die Welt ewig, anfangslos oder hat sie einen Anfang?“ Diesbezüglich führt der hl. Thomas drei Ansichten an:

a) Aristoteles und die Aristoteliker lehren das ewige Bestehen der Welt in der jetzigen Ordnung.

b) Andere behaupten, daß der Anfang der Welt nicht nur

extenditur. Esse autem est universalius quam moveri ... Oportet ergo quod supra causam quae non agit nisi movendo et transmutando, sit illa causa quae est primum essendi principium. Hoc autem esse Deum ostendimus (c. 13). Deus igitur non agit tantummodo movendo et transmutando ... Producit igitur Deus res in esse sine materia praeiacente.“

[1] Vgl. *C. Gentes* II, c. 6. 15. 16; *de Potentia* q. 3, a. 6 u 16; *Opusculum* 67. 68; *Sent.* II, dist. 1, q. 1, a. 1 u. 2.

[2] Vgl. *C. Gentes* II, c. 16. Schluß des Kapitels. Einen schönen, kurzen Überblick über die Ansichten der alten Philosophen gibt der hl. Thomas in *C. Gentes* II, c. 37.

durch den Glauben verbürgt ist, sondern zugleich auch demonstrativ bewiesen werden kann.

c) Endlich gibt es solche, welche sagen, daß wir den Anfang der Welt nur durch die Offenbarung kennen, und nicht demonstrativ beweisen können [1].

Wie stellt sich nun der hl. Thomas zu dieser Frage? Klar und bestimmt schließt er sich der letzten Ansicht an, nennt die Lehre der Aristoteliker falsch und häretisch; und den Argumenten der Verteidiger der Unmöglichkeit einer ewigen Welt spricht er nur den Charakter der Wahrscheinlichkeit zu [2]. Der Aquinate sieht sich in unserer Frage einem Glaubensartikel gegenüber, über dessen Wahrheit wir absolute, göttliche Sicherheit besitzen. Darum fordert er im Interesse für die Erhabenheit und Reinheit des Glaubens, daß, wer immer den Anfang der Welt demonstrativ beweisen will, nicht nur irgendwelche Gründe, so schwerwiegend sie auch sein mögen, vorbringen darf, sondern absolut zwingende, nötigende Beweise aufweisen muß, denen man nicht mehr ausweichen kann. Will daher jemand den Anfang der Welt demonstrativ beweisen und

[1] *Sent.* II, dist. 1, q. 1, a. 5: „Respondeo dicendum, quod circa hanc quaestionem est triplex positio" und nachdem er kurz die Lehre von Empedocles und Anaxagoras erwähnt hat, fährt er fort: „Alii dixerunt quod res fuerunt ab aeterno secundum illum ordinem quo modo sunt; et ista est opinio Aristotelis et omnium philosophorum sequentium ipsum; et haec opinio inter praedictas est probabilior ... Secunda positio est dicentium, quod mundus incepit esse postquam non fuerat, et similiter omne quod est praeter Deum; et quod Deus non potuit mundum ab aeterno facere, non ex impotentia eius, sed quia mundus ab aeterno fieri non potuit, cum sit creatus; volunt etiam quod mundum incepisse, non solum fide teneatur, sed etiam demonstratione probetur. Tertia positio est dicentium, quod omne quod est praeter Deum incepit esse, sed tamen mundum incepisse non potuit demonstrari, sed per revelationem divinam esse habitum et creditum."

[2] *Ibid.:* „Dico ergo quod ad neutram partem quaestionis (nämlich der Aristoteliker und Verteidiger der Unmöglichkeit einer ewigen Welt) sunt demonstrationes, sed probabiles vel sophisticae rationes ad utrumque." In bezug auf die dritte Ansicht sagt er: „Et huic positioni consentio; quia non credo, quod a nobis possit sumi ratio demonstrativa ad hoc." Viel absoluter spricht er in den späteren Werken: „Respondeo dicendum ... mundum incepisse est de numero eorum quae cadunt sub fide, non sub demonstratione." *Quodlibet* XII, a. 7 (q. 5 a. 1). Ferner *Quodlibet* III, a. 31 (q. 14, a. 2): „Mundum non esse aeternum, non potest demonstrative probari." Endlich *Summa theol.* I, q. 46, a. 2: „Respondeo dicendum quod mundum non semper fuisse, sola fide tenetur, et demonstrative probari non potest."

kann keine allseitig stichhaltigen, stringenten Argumente aufbringen, so bringt er den Glauben selber in Gefahr und macht ihn unseren Feinden gegenüber lächerlich, weil sie dadurch zur Meinung verleitet werden, als würden wir auf solche Beweise hin glauben. Der hl. Thomas wird nicht müde, aus Interesse für den Glauben darauf aufmerksam zu machen[1].

Wir wollen nun zuerst die positive Lehre des hl. Thomas über den Anfang der Welt darlegen und dann die Beweise der Verteidiger der Unmöglichkeit einer ewigen Welt einer Prüfung unterziehen, und zuletzt die Argumente der Aristoteliker für die Ewigkeit der Welt widerlegen.

Es ist von der größten Bedeutung für die Auffassung der Stellung des hl. Thomas in dieser Frage, näher zu untersuchen, was er denn unter Demonstration und Welt versteht. Was ist also jene Demonstration, von der er behauptet, daß sie weder für die Notwendigkeit noch die Unmöglichkeit einer ewigen Welt erbracht werden könne? Was hier der Aquinate vor Augen hat, ist die sogenannte „demonstratio propter quid", die Beweisführung im strengsten Sinne des Wortes. Diese Argumentation geht von Sätzen aus, die wahr, evident, notwendig, der Natur nach früher und bekannter als die Schlußfolgerung und dazu auch der eigentliche, unmittelbare und adäquate Grund des Erschlossenen sind. Sie ist jene Beweisführung, die ihren Ausgangspunkt von der Ur-

[1] Vgl. *Summa theol.* I, q. 46, a. 2 corp.: „Et hoc utile est ut consideretur, ne forte aliquis quod fidei est demonstrare praesumens, rationes non necessarias inducat, quae praebeant materiam irridendi infidelibus existimantibus nos propter huiusmodi rationes credere quae fidei sunt." *C. Gentes* II, c. 38: „Ne videatur fides catholica in vanis rationibus constituta, et non potius in solidissima Dei doctrina." *Sent.* II, dist. 1, q. 1, a. 5 sol.: „Et hoc ostendit debilitas rationum, quae ad hoc inducuntur pro demonstrationibus, quae omnes a philosophis tenentibus aeternitatem mundi positae sunt et solutae: et ideo potius in derisionem quam in confirmationem fidei vertuntur, si quis talibus rationibus innixus contra philosophos novitatem mundi probare intendat." Und endlich *Quodlibet* III, a. 31 (q. 14, a. 2): „Est autem valde cavendum ne quis ad ea quae fidei sunt, aliquas demonstrationes adduceret praesumat ... quia in hoc derogat excellentiae fidei, cuius veritas omnem rationem humanam excedit ... secundo, quia cum plerumque tales rationes frivolae sint, dant occasionem irrisionis infidelibus, cum putant quod propter rationes huiusmodi his quae sunt fidei assentiamus; et expresse apparet in rationibus hic inductis, quae derisibiles sunt et nullius momenti."

sache selber oder dem Wesen eines Dinges nimmt, so daß wir über das aus der Wesenheit Erschlossene eine absolute Sicherheit und Gewißheit besitzen. Wir wissen dann nicht nur, daß etwas so ist, sondern auch, daß es so sein muß und nicht anders sein kann, daß das kontradiktorische Gegenteil absolut unmöglich, undenkbar ist. Selbst Gott kann es dann nicht anders denken und machen. Infolgedessen ist jede Ausnahme ausgeschlossen. Die metaphysische Sicherheit und Gewißheit beruht also in der Erkenntnis des Wesens oder der Ursache eines Dinges, und der metaphysischen Möglichkeit entspricht in Gott die potentia absoluta. So ist z. B. der Mensch ein sinnlich-vernünftiges Wesen. Hieraus ergibt sich mit absoluter, metaphysischer Notwendigkeit, daß ihm die Vernünftigkeit zukommen muß, und er ohne diese gar nicht denkbar ist. Daß der hl. Thomas diese Demonstration im strengsten Sinne des Wortes meint, geht aus den bald folgenden Beweisen hervor, wie aus den Fragen und Antworten, die von entscheidender Bedeutung sind. Er sagt nicht einfach: „Utrum mundum incepisse, probari possit," sondern „Utrum demonstrari", „demonstrative probari possit" [1]. Wer also den Anfang der Welt demonstrativ beweisen will, muß nachweisen können, daß eine ewig geschaffene Welt metaphysisch unmöglich, in sich widerspruchsvoll, undenkbar ist. Dies, und nur dies will der Aquinate in erster Linie betont wissen.

Die „demonstratio quia" schließt von den Wirkungen auf die Ursachen, oder von der entfernten Ursache (causa remota) auf die Wirkung; sie geht von den Geschöpfen aus, insofern sie so und so geartet und beschaffen sind, zeigt, daß nach dem jetzigen Naturverlauf die Dinge sich so und so verhalten, sagt aber nicht, daß es absolut nicht anders sein kann. Die Sicherheit, zu der wir gelangen, beruht auf der jetzt so und so existierenden Welt. Der physischen Möglichkeit entspricht auf seiten Gottes die potentia

[1] So sagt der hl. Thomas in der *Summa theol.* I, q. 46, a. 1 corp.: „Mundum non semper fuisse, sola fide tenetur, et demonstrative probari non potest." Ferner *Sent.* II, dist. 1, q. 1, a. 5 sol.: „Sed tamen mundum incepisse non potuit demonstrari"; *Quodlibet* III, a. 31 (q. 14, a. 2): „Ergo mundum non esse aeternum non potest demonstrative probari." *Quodl.* XII, a. 7 (q. 5, a. 1): „Mundum incepisse est de numero eorum quae cadunt sub fide, non sub demonstratione."

ordinaria, wonach Gott die Welt nach seiner Weisheit und Güte so geschaffen hat. Es ist z. B. nach den jetzigen Naturgesetzen unmöglich, daß der Mensch hunderttausend Jahre leben kann; aber daraus wird doch wohl niemand behaupten wollen, es sei absolut unmöglich, undenkbar. Diese Unmöglichkeit, die auf der physischen Konstitution der Welt beruht, genügt nicht, um die metaphysische Unmöglichkeit einer ewigen Welt darzutun.

Die Welt oder die Geschöpfe können zweifach genommen werden, insofern sie diese oder jene Geschöpfe sind, mit diesen oder jenen Eigenschaften, oder insofern die Geschöpfe formaliter, reduplicative als Geschöpfe, betrachtet werden. In letzterer Hinsicht stimmen alle Geschöpfe miteinander überein. Das Geschöpf formaliter als Geschöpf besagt nur das Geschaffensein, das Hervorgebrachtsein, den Besitz eines empfangenen Seins; das Wann und die Art und Weise des Geschaffenseins ist damit nicht notwendig eingeschlossen. Die Definition der geschaffenen Dinge sieht von den besondern, individuellen Eigenschaften ab, und drückt nur das allen gemeinsame Wesen, das Geschaffensein, aus. Würde ein spezielles Geschöpf nicht ewig geschaffen sein können, so läge der Grund hierfür in dem Geschöpf, weil es ein so und so geartetes Geschöpf ist, nicht aber, weil es geschaffen ist. In der Frage nach der Möglichkeit oder Unmöglichkeit einer ewig geschaffenen Welt kommen nur die Begriffe „Ewigkeit“ und „Geschaffensein“ in Betracht. Daß der hl. Thomas das Geschöpf, die Welt formaliter als geschaffen nimmt, sagt er ausdrücklich mit den Worten: „Intendimus universaliter, an aliqua creatura fuerit (d. h. potuerit esse) ab aeterno“ [1]. So spricht er bald ohne Unterschied von einem einzelnen Geschöpf, „aliquid“, bald von der Gesamtheit der Geschöpfe, „mundus“, „universitas rerum“, aber immer unter dem Gesichtspunkt des Geschaffenseins [2].

Nach diesen vorausgeschickten Erklärungen möge nun die

[1] Vgl. *Summa theol.* I, q. 46, a. 2, ad 8um.

[2] Vgl. *Summa theol.* I, q. 46, a. 1: „Utrum universitas creaturarum semper fuerit.“ *Ibid.* a. 2: „Utrum mundum incepisse sit articulus fidei.“ *Quodlibet* III, a. 31 (q. 14, a. 2): „Utrum mundum non esse aeternum possit demonstrari.“ Ferner *Opusculum* XXIII (Rom. Opus. XXVII): „Si enim intelligatur quod ‚aliquid‘ praeter Deum potuerit semper fuisse, quasi possit esse ‚aliquid‘ praeter eum, ab eo non factum, error abominabilis est ...“

These des Aquinaten folgen: „Daß die Welt einen Anfang hat, kann nicht demonstrativ bewiesen werden," d. h. die Unmöglichkeit einer ewigen Welt, als geschaffenen Welt, kann nicht als absolut, innerlich widerspruchsvoll, als undenkbar dargetan werden.

Will man, sagt der hl. Thomas in der *Summa theologica,* den Anfang der Welt demonstrativ beweisen, so liegt nur eine zweifache Möglichkeit vor; entweder man geht von Gott, als Ursache der Welt, oder von der Welt, als Wirkung Gottes aus. In keinem Falle kann von einer apodiktischen Beweisführung die Rede sein. Folglich kann der Anfang der Welt nicht demonstrativ bewiesen werden. Es liegt keine Demonstration

a) von seiten der Welt vor.

Denn das in der Definition ausgedrückte Wesen abstrahiert „ab hic et nunc" d. h. von allen individuellen Momenten, von allen zeitlichen Bestimmungen. Nun ist aber das in der Definition ausgedrückte Wesen das Prinzip der Demonstration im strengsten Sinne des Wortes, der demonstratio propter quid. Folglich abstrahiert das Prinzip der eigentlichen Demonstration von allen individuellen Momenten und zeitlichen Bestimmungen. Nun aber kann der zeitliche Anfang der Welt, die novitas mundi, von den zeitlichen Bestimmungen, von dem hic et nunc nicht absehen. Folglich kann der zeitliche Anfang der Welt nicht demonstrativ bewiesen werden von seiten der Welt [1].

b) Auch nicht von seiten Gottes als Ursache der Welt.

Denn die Ursache der Welt ist nur der Wille Gottes. Der Wille Gottes aber kann durch die Vernunft nicht erforscht werden, es sei denn in bezug auf das, was Gott notwendig wollen muß. Der göttliche Wille ist aber eine freie Ursache in bezug auf die Schöpfung. Folglich kann auch von seiten Gottes der zeitliche Anfang der Welt nicht demonstrativ bewiesen werden [2].

[1] Vgl. *Summa theol.* I, q. 46, a. 2: „Et huius ratio est, quia novitas mundi non potest demonstrationem recipere ex parte ipsius mundi. Demonstrationis enim principium est ‚quod quid est'. Unumquodque autem secundum rationem suae speciei abstrahit ab hic et nunc; propter quod dicitur, quod universalia sunt ubique et semper. Unde demonstrari non potest quod homo, aut caelum, aut lapis non semper fuit."

[2] *Ibid.:* „Similiter neque ex parte causae agentis, quae agit per voluntatem. Voluntas enim Dei, ratione investigari non potest, nisi circa ea quae absolute necesse est Deum velle. Talia autem non sunt quae circa creaturas

Gerade weil der Wille Gottes die freie Ursache der Welt ist, weil die Tätigkeiten Gottes „ad extra", wie die Theologen sagen, nicht notwendig sind, kann weder die Ewigkeit, die Anfangslosigkeit, noch der zeitliche Anfang der Welt apodiktisch bewiesen werden. Wenn die Welt einen Anfang hat, so haben wir darüber nur durch die Offenbarung eine absolute Sicherheit und Gewißheit. Darum rechnet der hl. Thomas den Anfang der Welt ebenso zu den eigentlichen Glaubensartikeln wie die Trinitas [1].

Die von dem Aquinaten angegebenen Beweismittel, mit denen eine Demonstration für den Anfang der Welt etwa versucht werden könnte, sind vollständig aufgezählt. Hieraus ergibt sich klar und evident, daß der hl. Thomas nur die demonstratio propter quid, die Beweisführung im strengsten Sinne des Wortes, im Auge hatte, und infolgedessen nur von der metaphysischen Möglichkeit oder Unmöglichkeit sprechen wollte. Damit hat er das große, weite Gebiet der „demonstratio quia" ausgeschieden. Warum? Weil diese von der tatsächlichen Beschaffenheit der Welt, von der physischen Konstitution der Geschöpfe ausgeht, nicht aber von dem Begriff des Geschöpfes überhaupt. Dieser aber besagt nichts anderes, als das Hervorgebrachtsein, das Geschaffensein, den Besitz eines empfangenen Seins. Folglich kann die physische Möglichkeit oder Unmöglichkeit für die metaphysische Möglichkeit oder Unmöglichkeit nicht entscheidend sein. Aber um die letztere handelt es sich nach Thomas in unserer Frage. Selbst wenn sich herausstellen sollte, daß einigen bestimmten Geschöpfen die Anfangslosigkeit nicht zukommen könnte, so wäre dies, wie der hl. Thomas [2]

vult." Ferner *Quodlibet* XII, a. 7 (q. 5, a. 1): „Nam quae dependent ex simplici voluntate Dei possunt esse et non esse. Et ad hoc quod non sit, non inducit aliqua necessitas ex parte Dei. Divina autem bonitas, quae est finis rerum, potest ita esse, si non sit mundus, sicut si sit mundus." Ebenso in *Quodlibet* III, a. 31 (q. 14, a. 2): „Respondeo dicendum quod ea, quae simplici voluntati divinae subsunt, demonstrative probari non possunt ... Creatio autem mundi non dependet ex alia causa nisi ex sola Dei voluntate: unde ea quae ad principium mundi pertinent, demonstrative probari non possunt, sed sola fide tenentur."

[1] Vgl. *Summa theol.* I, q. 46, a. 2: „Mundum non semper fuisse, sola fide tenetur ... sicut supra de mysterio Trinitatis dictum est." Ebenso *Sent.* II, dist. 1, q. 1, a. 5 sol.

[2] Vgl. *Summa theol.* I, q. 46, a. 2, ad 8um: Die Schwierigkeit lautet, wäre eine anfangslose Welt möglich, so hätte man unendlich viele Seelen. Dies ist unmöglich. Also ist auch eine anfangslose Welt unmöglich.

sagt, nur eine ratio particularis. Der Ausgangspunkt wäre dieses bestimmte Geschöpf, nicht aber der Begriff des Geschöpfes selber.

Daß man, von den einzelnen Dingen ausgehend, nichts mit Sicherheit über die Notwendigkeit oder Unmöglichkeit des Weltanfanges wissen kann, erklärt der hl. Thomas auch noch folgendermaßen. Bei der Frage nach dem Hervorgang eines einzelnen Dinges können wir einen Grund angeben, warum es so beschaffen ist, nämlich seine Beziehung zur Welt, deren Teil es ist. Bei der Frage nach dem Hervorgang der Welt als Gesamtheit aller Dinge dagegen können wir keinen Grund mehr angeben, warum die Welt gerade diese Beschaffenheit besitzt, weil außerhalb der Welt kein Geschöpf mehr ist, von dem aus man argumentieren könnte. Folglich liegt der Grund für die bestimmte Beschaffenheit der Welt nur im freien göttlichen Willen. Also kann weder der Weltanfang noch die Weltewigkeit demonstrativ bewiesen werden [1].

Vanhoonacker gibt zwar zu, daß aus dem Begriff des geschaffenen Seins, sofern man von der sukzessiven Dauer des Geschöpfes absehe, keine Demonstration erbracht werden könne, wohl aber sofern die geschaffenen Substanzen einer sukzessiven Dauer unterworfen seien [2]. Dadurch aber verläßt Vanhoonacker den Boden, von dem aus der hl. Thomas die Frage behandelt wissen will. Dieser macht keine Supposition, sondern nimmt das Geschöpf formaliter als Geschöpf und unter diesem Gesichtspunkte gibt es kein „successioni obnoxium".

[1] Vgl. *Quaest. disp. de Potentia* q. 3, a. 17: „Aliter considerandum est de productione unius particularis creaturae, et aliter de exitu totius universi a Deo. Cum enim loquimur de productione alicuius singularis creaturae, potest assignari ratio quare talis sit, ex aliqua alia creatura, vel saltem ex ordine universi, ad quem quaelibet creatura ordinatur, sicut pars ad formam totius. Cum autem de toto universo loquimur educendo in esse, non possumus ulterius aliquod creatum invenire ex quo possit sumi ratio, quare sit tale vel tale. Unde cum nec etiam ex parte divinae potentiae, quae est infinita, nec divinae bonitatis, quae rebus non indiget, ratio determinatae dispositionis universi sumi possit, oportet quod eius ratio sumatur ex simplici voluntate producentis . . . Unde non potest necessario concludi aliquid de universi duratione, ut per hoc ostendi possit demonstrative mundum semper (vel non semper) fuisse."

[2] Vanhoonacker, *De rerum creatione ex nihilo*, Lovan. 1886, S. 57 ff.

2. Behandlung dieser Frage im Opusculum de Aeternitate Mundi.

Daß der Anfang der Welt nicht demonstrativ bewiesen werden kann, zeigt der hl. Thomas noch besonders in seinem Opusculum „de Aeternitate Mundi contra Murmurantes". Er stellt hier die Frage: „Ist es möglich, daß etwas immer gewesen und doch von Gott hervorgebracht sei" [1]. Soll dies unmöglich sein, so fährt er fort, so kann nur ein zweifacher Grund dafür angegeben werden; entweder Gott konnte nicht machen, daß ein Ding immer gewesen wäre, oder das Ding konnte wegen inneren Widerspruches nicht hervorgebracht werden. Ist das zweite nicht der Fall, so kann Gott offenbar ein solches Ding schaffen. Die ganze Frage besteht demnach darin: „Ist zwischen Geschaffen- und Anfangslossein ein innerer Widerspruch oder nicht?" Ein solcher Widerspruch, sagt Thomas, ist nicht vorhanden. Denn er wäre nur begründet, wenn die Ursache der Wirkung, und das Nichtsein dem Sein der Dauer nach vorangehen müßten. Aber keines von beiden muß notwendig der Fall sein [2].

1. Die Ursache muß nicht notwendig der Wirkung der Dauer nach vorangehen; denn

a) keine Ursache, die ihre Wirkung augenblicklich, in instanti, hervorbringt, muß notwendig der Dauer nach der Wirkung vorangehen. So sind z. B. das Licht und die Erleuchtung, das Feuer und die Erwärmung zugleich. Nun aber bringt Gott die Welt in instanti hervor. So ist das Geschaffenwerden und Geschaffensein zugleich und beide fallen zusammen. Folglich muß Gott als Ursache der Welt als Wirkung nicht notwendig der Dauer

[1] Vgl. *Opusc.* ed. Rom. 27; ed. Parm. 23: „Si autem intelligatur aliquid semper fuisse, et tamen causatum a Deo secundum totum quod in eo est, videndum est utrum hoc possit stare. Si autem dicatur hoc impossibile; vel hoc dicetur quia Deus non potuit facere aliquid, quod semper fuerit; aut quia non potuit fieri, etiamsi Deus posset facere."

[2] *Ibid.:* „In hoc ergo tota consistit quaestio, utrum esse creatum a Deo secundum totam substantiam, et non habere durationis principium, repugnent ad invicem vel non. Quod autem non repugnant, hoc sic ostenditur. Si enim repugnant, hoc non est nisi propter alterum duorum vel propter utrumque; aut quia oportet ut causa agens praecedat duratione, aut quia oportet quod non esse praecedet esse duratione, propter hoc dicitur creatum a Deo ex nihilo fieri."

nach vorangehen. Nur da, wo die Hervorbringung der Wirkung allmählich geschieht, muß die Ursache der Dauer nach voraufgehen. Weil die Menschen meistenteils das allmähliche Werden vor Augen haben, kommt es ihnen schwer verständlich vor, wie Ursache und Wirkung gleichzeitig sein können[1].

b) Wenn eine Ursache gesetzt wird, die in dem Angenblick, wo sie gesetzt wird, ihre Wirkung nicht hervorbringen kann, so fehlt ihr etwas an der Vollendung, denn die vollendete Ursache ist mit ihrer Wirkung zugleich. Gott fehlt aber nie etwas an seiner Vollendung. Folglich kann das von ihm Verursachte mit seiner Ursächlichkeit zugleich gesetzt werden, und infolgedessen ist es nicht notwendig, daß Gott der Dauer nach der Wirkung vorangehe[2].

2. Das Nichts muß nicht notwendig der Dauer nach dem Sein vorangehen.

Auch aus dem Begriff der Schöpfung ex nihilo folgt nicht mit Notwendigkeit, daß die Welt einen Anfang haben muß. Faßt man den Begriff „ex nihilo", als das Geschaffensein „nicht aus etwas", mithin als Negation jeder vorausgesetzten Materie, so bleibt der Begriff der Schöpfung gewahrt. Nach dieser Erklärung wird keine Ordnung der Nachfolge gesetzt zwischen „Nichts" und „Etwas". Doch selbst gesetzt, daß das „ex nihilo" ein „post nihilum" bedeutet, wie es bei der tatsächlichen Schöpfung der Fall ist, so involviert zwar dieses „post" eine Ordnung der Nachfolge im allgemeinen. Aber diese Ordnung kann eine mehrfache sein, näm-

[1] *Ibid.:* „Nulla causa producens effectum suum subito, necessario praecedit effectum suum duratione. Sed Deus est causa producens effectum suum non per motum, sed subito. Ergo non est necessarium, quod duratione praecedat effectum suum. Primum patet per inductionem in omnibus mutationibus subitis, sicut est illuminatio et huiusmodi" ... „et quia homines consueti sunt considerare huiusmodi factiones, quae sunt per motum; ideo non facile capiunt, quod causa agens duratione effectum suum non praecedat."

[2] *Ibid.:* „Si aliqua causa sit, qua posita, in aliquo instanti non possit poni effectus eius ab ea procedens in eodem instanti, hoc non est nisi quia illi causae deest aliquid de complemento: causa enim completa et causatum sunt simul. Sed Deo nunquam defuit aliquid de complemento. Ergo causatum eius semper potest poni eo posito, et ita non est necessarium quod duratione praecedat ... Et ita patet, quod non repugnat intellectui, quod dicitur causa agens non praecedere effectum suum duratione."

lich eine Ordnung der Nachfolge der Natur und der Dauer nach, oder mit andern Worten eine begrifflich-sachliche und zeitliche. Die erstere muß nicht notwendig, sofern wir vom Glauben absehen, die letztere einschließen. Denn es genügt, daß das Nichts der Natur nach, begrifflich früher ist als das Sein. Denn der Natur nach kommt einem jeden Ding zuerst das zu, was es von sich, an sich hat und erst in zweiter Linie, was es von einem andern hat. Jedes Geschöpf hat aber das Sein von einem andern empfangen, sich selbst überlassen und an sich ist es Nichts. Folglich kommt jedem Geschöpfe der Natur, dem Begriffe nach früher das Nichtsein als das Sein zu. Mithin braucht man nicht notwendig die Priorität des Nichts vor dem Sein der Dauer nach anzunehmen. Folglich besteht zwischen Geschaffen- und Anfangslossein kein beweisbarer innerer Widerspruch [1].

Diese Ausführung sucht der hl. Thomas noch durch die Autorität des hl. Augustinus und der hervorragendsten Philosophen zu bekräftigen. Es ist zu verwundern, so ruft er aus, daß der hl. Augustinus, der doch die Annahme der Weltewigkeit mit vielen Gründen bekämpfte, diesen Widerspruch nicht gesehen haben sollte,

[1] *Ibid.:* „Nunc restat videre, an repugnet intellectui aliquid factum nunquam non fuisse propter hoc, quod necessarium sit non esse eius esse duratione praecedere, propter hoc, quod dicitur ex nihilo factum esse ... Secundum igitur hunc sensum, si intelligatur quod supra conclusum est, quia praeter summam essentiam cuncta quae sunt ab eodem, ex nihilo facta sunt, id est non ex aliquo, nihil inconveniens sequetur. Unde patet, quod secundum hanc expositionem non ponitur aliquis ordo eius, quod factum est ad nihil, quasi oportuerit prius quod factum est, nihil fuisse, et postmodum aliquid esse. Praeterea, supponatur quod ordo ad nihil in propositione importatus remaneat affirmatus, ut sit sensus, creatura facta est ex nihilo i. e. facta est post nihil, haec dictio ‚post' ordinem importet absolute. Sed ordo multiplex est: scl. durationis et naturae ... Non erit necessarium, ut propter hoc quod creaturam esse post nihil dicitur, prius duratione fuerit nihil, et postea fuerit aliquid: sed sufficit, si prius natura sit nihil quam ens; prius enim inest unicuique naturaliter, quod convenit sibi in se, quam quod solum ex alio habet. Esse autem non habet creatura nisi ab alio; sibi autem relicta, in se considerata, nihil est; unde prius naturaliter inest sibi nihil quam esse. Nec oportet, quod propter hoc sit simul nihil et ens, quia duratione non praecessit; non enim ponitur, si creatura semper fuerit, ut in aliquo tempore nihil sit, sed ponitur quod natura eius est talis quod esset nihil, si sibi relinqueretur ... Sic ergo patet quod in hoc quod dicitur, aliquid factum esse a Deo et nunquam non fuisse, non est intellectus aliqua repugnantia."

da er gerade das stärkste Argument gewesen wäre, um die Weltewigkeit zu widerlegen. Im Gegenteil scheint Augustinus, bemerkt Thomas, sogar zuzugeben, daß kein innerer Widerspruch vorhanden ist, indem er von der Lehre der Platoniker, die Welt sei ewig geschaffen, anfangslos, sprechend, nicht sagt, dies sei unbegreiflich, wohl aber auf andere Weise die Platoniker zu widerlegen sucht [1]. Auch die hervorragendsten Philosophen lehrten eine anfangslos geschaffene Welt und erblickten keinen Widerspruch in dieser Lehre. Es ist daher, sagt Thomas, sehr zu verwundern, daß diese Philosophen den Widerspruch nicht gesehen haben. In Anbetracht dessen ruft er mit begreiflicher Entrüstung gegen die Murmurantes, die Verteidiger der Notwendigkeit des Weltanfanges, aus: „Dies sind die einzigen Menschen, die durch ihren großen Scharfsinn den Widerspruch herausgefunden haben, und mit ihnen ist die Weisheit aufgegangen“ [2].

Aus der ganzen Behandlung der Frage, wie sie in der Summa theologica und in dem Opusculum contra Murmurantes vorliegt, ergibt sich klar, daß zwischen Geschaffen- und Ewigsein kein innerer Widerspruch vorliegt, daß der Anfang der Welt nicht demonstrativ, apodiktisch, mit absolut zwingender Notwendigkeit dargetan werden kann. Mithin sind wir in dieser Frage ganz auf die Offenbarung angewiesen, durch die wir allein untrügliche Gewißheit besitzen.

[1] *Ibid.*: „Si enim esset aliqua repugnantia, mirum est, quomodo Augustinus eam non vidit, quia haec efficacissima via esset ad improbandum aeternitatem mundi, cum tamen ipse multis rationibus impugnet aeternitatem mundi in XI et XII de civitate Dei ... Quinimmo innuere videtur, quod non sit ibi repugnantia intellectuum, unde dicit de civitate Dei XI. c. 4: ‚Qui autem a Deo quidem factum mundum fatentur, non tamen eum temporis volunt habere, sed suae creationis initium, ut modo quodam vix intelligibili semper sit factus; dicunt quidem aliquid, unde sibi Deum videntur velut a fortuita temeritate defendere‘ ... Nec unquam dicit (Augustinus) hoc non posse intelligi, sed alio modo procedit contra eos.“ Vgl. Augustinus, *De civitate Dei*, l. X, c. 31 (*P. L.* 41, 311) und l. XI, c. 4 (41, 319).

[2] *Ibid.*: „Mirum est etiam quomodo nobilissimi philosophorum hanc repugnantiam non viderunt ... Et hoc etiam patet diligenter consideranti dictum eorum, qui posuerunt mundum semper fuisse; quia nihilominus ponunt eum a Deo factum, nihil de hac repugnantia intellectuum sentientes. Ergo illi, qui tam subtiliter eam percipiunt, soli sunt homines et cum eis oritur sapientia.“

3. Konvenienzgründe für den zeitlichen Anfang der Welt.

Anderseits hat der hl. Thomas auch für den Anfang der Welt Gründe angeführt, die aber nicht darauf abzielen die absolute Notwendigkeit des Weltanfanges darzutun. Er geht von der durch den Glauben verbürgten Tatsache aus, um durch Konvenienzgründe das Angemessene der Offenbarung aufzuzeigen. Gott hat aus reinster Güte die Welt geschaffen, um andere Wesen an seiner Vollkommenhnit teilnehmen zu lassen. Diese Güte und Macht Gottes wird aber offenbarer, wenn die Dinge nicht immer gewesen sind. Denn wir erkennen dann klarer, daß alle Geschöpfe ihr ganzes Sein von ihm empfangen haben; es wird uns einleuchtender, daß er aus Freiheit und nicht aus Notwendigkeit die Dinge hervorgebracht hat[1]; es tritt deutlicher hervor, daß er aus reiner Liebe und nicht aus Bedürfnis geschaffen hat; wir erkennen endlich besser, daß wir in allem dem göttlichen Willen absolut unterworfen sind. So hat der hl. Thomas einerseits gezeigt, daß die Vernunft sich selbst überlassen, unzulänglich ist, um über den Weltanfang

[1] *Summa theol.* I, q. 46, a. 1, ad 6um: „In agente universali, quod producit rem et tempus ... considerandum est, quod dedit effectui suo tempus, quantum et quando voluit, et secundum quod conveniens fuit ad suam potentiam demonstrandam. Manifestius enim mundus ducit in cognitionem divinae potentiae creantis, si mundus non semper fuit, quam si semper fuisset. Omne enim quod non semper fuit, manifestum est habere causam; sed non ita manifestum est de eo, quod semper fuit." Ferner *C. Gentes* II, c. 38: „Potest autem efficacius procedi ad hoc (daß die Welt einen Anfang hat) ostendendum ex fine divinae voluntatis. Finis enim divinae voluntatis in rerum productione est eius bonitas, inqantum per causata manifestatur. Potissime autem manifestatur divina bonitas et virtus per hoc, quod res aliae praeter ipsum non semper fuerunt; ex hoc enim manifeste apparet, quod res aliae praeter ipsum ab ipso esse habent, quia non semper fuerunt. Ostenditur etiam, quod non agit per necessitatem naturae, et quod virtus sua est infinita in agendo; hoc enim convenientissimum fuit divinae bonitati, ut rebus creatis principium durationis daret." Ebenso kommt dies zum Ausdruck in seinem Kommentar zu des Aristoteles *De caelo et mundo* lib. I, lect. 29: „Nos per fidem catholicam ponimus, quod mundus incoepit esse, non quidem per generationem quasi a natura, sed effluens a primo principio, cuius potentia non erat alligata ad dandum ei esse infinito tempore: sed secundum quod voluit, postquam prius non fuerat, ut manifestetur excellentia virtutis eius supra totum ens, quia totum ens tantum dependet ab ipso, et eius virtus non est alligata vel determinata ad productionem talis entis." Vgl. ferner *Quaest. disp. de Potentia* q. 3, a. 17, ad 8 und Kommentar zu des Aristoteles *Phys.* lib. VIII, lect. 2.

zu einer absoluten Gewißheit zu kommen, anderseits hat er treffende und herrliche Gründe für die Konvenienz und Angemessenheit des Weltanfanges vorgebracht[1].

4. Der rein kritische Standpunkt des hl. Thomas in der Frage nach dem „Wann" der Schöpfung.

Aus dem bereits Gesagten ergibt sich, daß der eigentliche Standpunkt des hl. Thomas in der Frage nach dem „Wann" der Schöpfung der Standpunkt des Glaubens ist. Daß die Welt einen Anfang hat, wissen wir durch den Glauben und nur durch den Glauben. Es ist klar, daß der Aquinate keineswegs etwa der Vernunft verbieten will, an den Glaubensinhalt näher heranzutreten, um ihn so viel als möglich dem menschlichen Verständnis näher zu bringen. Alle seine Werke geben ja selber das glänzendste Zeugnis davon. Wenn aber die Vernunft eine Glaubenswahrheit zugleich auch zu einer inneren Vernunftevidenz erheben will, dann wird er im Interesse für die Reinerhaltung der Offenbarung unerbittlich streng, und bietet seinen ganzen Scharfsinn auf, um den Beweisgängen der Vernunft Schritt für Schritt nachzugehen, damit sie nicht vorgibt, bewiesen zu haben, was sie nicht getan hat oder überhaupt nicht kann. So verhält sich der Aquinate auch in vorliegender Frage den Vernunftbeweisen gegenüber rein kritisch. In bezug auf die Aristoteliker apologetisch und kritisch, in bezug auf die Verteidiger der Notwendigkeit des Weltanfanges rein kritisch, d. h. sein ganzes Streben geht dahin nachzuweisen, daß die Vernunft in bezug auf das „Wann" der Schöpfung an der Grenze ihres Könnens angelangt ist, d. h. mit absoluter Sicherheit nichts darüber entscheiden kann. Damit hat der hl. Thomas sein Ziel erreicht: mehr will er nicht. Denn der Glaube ist gewahrt, und die Vernunft zur Bescheidenheit gemahnt. Dieser rein kritische Standpunkt des Aquinaten tritt klar in der Summa theologica und in dem Opusculum „contra Murmurantes" hervor, wo er die einzig möglichen Wege angegeben hat, von denen aus die demonstratio

[1] Wie stark dieser Konvenienzgrund aus dem Zweck der Schöpfung ist, und wie arg die Stellung des hl. Thomas mißverstanden wird, zeigt Frohschammer, der in diesen Konvenienzgründen sogar einen Beweis für die Notwendigkeit des Weltanfanges erblicken zu sollen meinte. Vgl. Frohschammer, *Die Philosophie des Thomas von Aquin*, Leipzig 1889, S. 526, Anm. 1.

propter quid unternommen werden müßte, falls man über die absolute Möglichkeit oder Unmöglichkeit des Weltanfanges eine Entscheidung treffen wollte [1]. Dieses kritische Vorgehen offenbart sich ferner in der Art und Weise seiner Fragestellung. So sagt er in der Summa contra Gentes [2]: „Rationes quibus conantur aliqui ostendere mundum non semper esse et solutiones earum." Ferner in der Summa theologica [3]: „Utrum mundum incepisse sit articulus fidei?" In einem Quodlibet [4]: „Utrum mundum non esse aeternum possit demonstrari?" In de Potentia [5]: „Utrum mundus semper fuerit?" Endlich im Opusculum de Aeternitate mundi contra Murmurantes: „Quid sit possibile de aeternitate mundi" [6]. Noch klarer tritt dies hervor in der Summa theologica, in Contra Gentes und im Sentenzenkommentar, wo Thomas gegen die Beweisführung für die Notwendigkeit des Weltanfanges weniger seine eigenen Bedenken vorbringt, als vielmehr diejenigen der Verteidiger einer ewigen Welt von ihrem Standpunkte aus. So im Sentenzenkommentar [7]: „Ad primum ergo dicendum, quod sicut dicit Commentator", ferner: „ad secundum respondet Avicenna"; zum fünften Argument: „Et hanc rationem ponit Commentator"; zum sechsten: „Ad hanc respondet Algazel" und „hanc etiam rationem tangit

[1] Wir können daher Stöckl, *Geschichte der Philosophie des Mittelalters*, Bd. II, S. 559, Mainz 1865, nicht ganz zustimmen, wenn er sagt: „Es ist und bleibt dieses immerhin eine merkwürdige Erscheinung. Thomas verläßt hier die Bahn seiner christlichen Vorgänger und folgt dem Maimonides. Was mochte ihn dazu veranlaßt haben? Wir haben früher die Vermutung ausgesprochen, daß es bei ihm, wie bei Maimonides, zunächst die Schwäche mancher von jenen Beweisgründen war, welche die arabischen Religionsphilosophen für den Anfang der Welt beibrachten. Wir können auch jetzt keinen andern Grund dafür finden." Dies ist freilich auch wahr. Aber der hl. Thomas hat mehr getan; er hat zugleich auch die tiefsten und einzig möglichen Beweismittel angegeben, von denen die Argumentation ausgehen müßte. Aber die Vernunft hat sich hier ohnmächtig gezeigt. Wir stimmen mit Stöckl überein, wenn er sagt, daß Thomas hier zu Albertus Magnus in einem Gegensatze steht, und daß er mit Maimonides mehr Berührungspunkte hat, aber in bezug auf die spekulative Durchdringung der Frage nach dem zeitlichen „Wann" der Schöpfung hat er Maimonides weit hinter sich zurückgelassen.

[2] *Summa c. Gentes* II, c. 38. [3] *Summa theol.* I. q. 46, a. 2.

[4] *Quodlibet* III, a. 31 (q. 14, a. 2).

[5] *Quaest. disp. de potentia* q. 2, a. 17.

[6] *Opusculum* XXIII (editio Rom. XXVII).

[7] *Sent.* II, dist. 1, q. 1, a. 5.

Rabbi Moyses." In der Summa contra Gentes[1]: „Conveniens videtur ponere qualiter obvietur eis per eos qui aeternitatem mundi posuerunt." Im einzelnen wiederum zum zweiten Argument „non est efficax", zum dritten „non est cogens", zum fünften „non cogit". Ebenso in der Summa theologica[2] zum ersten Argument: „Unde dicunt, quod non sequitur ex necessitate"; zum zweiten: „illi qui ponerent mundum aeternum, dicerent"; zum vierten: „Ponentes aeternitatem mundi ponunt": zum achten endlich: „hanc rationem ponentes aeternitatem mundi multipliciter effugiunt."

Der hl. Thomas geht also in unserer Frage rein kritisch vor. Das einzige Ziel, das er verfolgt, besteht darin, nachzuweisen, daß allen Beweisen für die Notwendigkeit des Weltanfanges keine absolut zwingende Beweiskraft zukommt. Hieraus ergibt sich allerdings die logische Folge, daß auch eine ewig geschaffene, anfangslose Welt in sich nicht als unmöglich dargetan ist. Aber der Aquinate ist weit davon entfernt, etwa positiv für die Möglichkeit einer ewigen Welt einzutreten. Sowohl Stöckl als Krause haben den rein kritischen Standpunkt des hl. Thomas übersehen, wenn sie den Aquinaten als positiven Vertreter der Möglichkeit einer ewigen Welt darstellen[3]. Frohschammer vollends verrät nicht eine allzu große Vertrautheit mit dem Thomismus, wenn er in der Annahme einer möglichen Weltewigkeit die mittelalterliche Metaphysik und Theologie ins Wanken geraten sieht[4]. Auch die

[1] *Summa c. Gentes* II, c. 38. [2] *Summa theol.* I, q. 46, a. 2.

[3] Vgl. Stöckl, *Lehrbuch der Philosophie*, II. Bd., S. 167: „Ihm (Thomas) erscheint somit gleichfalls eine anfangslose Welt als möglich. Er führt für diese Möglichkeit verschiedene Beweise an, die sich sämtlich im nachstehenden Hauptbeweis konzentrieren." Krause, *Quomodo Bonaventura mundum non esse aeternum sed tempore ortum demonstraverit*, Braunsberg 1891, p. 6: „Eorum potissimum argumentorum rationem habebimus, quibus (Thomas) aeternam creationem universi esse possibilem demonstrare nititur." Ebenso Frohschammer, *a. a. O.* S. 514 und der Verfasser des Artikels *Die Frage über Beweisbarkeit oder Unbeweisbarkeit des Anfanges der Welt in der Scholastik*, im Katholik, 1861, zweite Hälfte, S. 129, wenn er sagt: „Wie er (Thomas) aber doch die Möglichkeit einer anfangslosen Dauer der Welt vom Standpunkte der bloßen Vernunft aus zugibt, ja verteidigt ..."

[4] Frohschammer, *a. a. O.* S. 512. Er nennt diese Frage einen sehr wichtigen Punkt der thomistischen Philosophie und meint, daß, „wenn ein Anfang der Welt als unbeweisbar, also die Ewigkeit derselben als wissenschaftlich zulässig angenommen werden muß, hiermit die ganze wissenschaft-

späteren Scholastiker haben den rein kritischen Standpunkt des Aquinaten verlassen, wenn sie die Möglichkeit einer ewigen Weltschöpfung positiv zu beweisen suchten. Freilich sind sie in ihrem Resultate über die Grenze des Wahrscheinlichen nicht hinausgekommen. So vertraten einige die Möglichkeit der Ewigkeit aller Geschöpfe mit Ausnahme des Menschen[1], wieder andere machten einen Unterschied zwischen entia permanentia et successiva: in bezug auf die ersteren behaupteten sie die Möglichkeit einer ewigen, anfangslosen Schöpfung, leugneten sie aber bezüglich der letzteren[2]. In Anbetracht dessen ist der rein kritische Standpunkt des Aquinaten viel tiefer, weil allgemeiner. Er geht nicht von den einzelnen Geschöpfen nach ihrer individuellen Beschaffenheit aus, sondern faßt das Geschöpf in seinem innersten Grunde; er nimmt das Geschöpf formaliter als Geschöpf, unter dem Gesichtspunkte

liche Grundlage, namentlich der mittelalterlichen Metaphysik und Theologie, wo nicht gestürzt, doch wankend gemacht wird." Als ob die Frage nach der Möglichkeit oder Unmöglichkeit einer ewigen Welt ein wesentlicher Bestandteil des thomistischen Systems wäre. Wenn Stöckl (Katholik 1883 I S. 359) sagt: „Indem man dem Materialismus die Möglichkeit einer ewigen Welt zugibt, gibt man alle jene Beweise, welche gegen den Materialismus aus der Unmöglichkeit einer ewigen Welt geführt werden können, aus der Hand, gibt sie preis. Von dieser Seite kann man dann dem Materialismus gar nicht mehr beikommen ... man kann ihn in dieser Richtung wissenschaftlich nicht mehr bekämpfen, man muß ihn gewähren lassen", dann wird man daraus doch nicht folgern wollen, also müssen die Beweise für den Anfang der Welt stringent sein. Gerade das bezweckt der hl. Thomas, daß man nicht gewissen Beweisen eine stringente Beweiskraft zuschreibt, die man nicht evident aufzeigen kann. Warum? Wiederum im Interesse der Offenbarung. Denn wer es unternimmt, eine Glaubenswahrheit auch zur Vernunftevidenz zu erheben, der muß dies auch mit absoluter Gewißheit dartun können, widrigenfalls der Glaube bei den Gegnern zum Gespötte wird. Allein dadurch gewinnt der Materialismus keinen Vorteil, weil er auf andere Weise evident widerlegt wird.

[1] Dazu gehören Hervaeus Natalis, Capreolus, Soncinas, Cajetan, Ferrariensis, Nazarius, Philippus a SS. Trinitate, Cavinus, Syrus, Sanseverino, Gutberlet usw.

[2] Durandus, Soto, Suarez, Goudin, Conimbricenses, Babenstuber. Vgl. hierzu Esser, O. Pr., *Die Lehre des hl. Thomas von Aquin über die Möglichkeit einer anfangslosen Schöpfung,* Münster 1895, S. 28 ff., der eine reichliche Literatur hierüber angibt. Ebenso Carl J. Jellouschek O. S. B., *Die Verteidigung der Möglichkeit einer anfangslosen Weltschöpfung durch Hervaeus Natalis, Joh. a Neapoli, Gregorius Ariminensis und Joh. Capreolus,* in: Jahrbuch für Philosophie und spekulative Theologie, 26. Bd., S. 155—187 und 325—367, Paderborn 1911.

des Geschaffenseins, und hierin kommen alle Geschöpfe ohne Ausnahme miteinander überein. Zwischen Geschaffen- und Anfangslossein kann aber nach dem hl. Thomas, wie wir gesehen haben, kein innerer Widerspruch nachgewiesen werden[1]. Es ist auffallend, wie Stöckl schreiben konnte: „Keiner von den großen Scholastikern des Mittelalters hat in der Frage um den Anfang der Welt die Ansicht des hl. Thomas geteilt. Alle hielten sie an der Ansicht fest, daß nicht bloß die Schöpfung aus Nichts, sondern auch der Anfang der Welt sich demonstrativ erweisen lasse, und dies um so mehr, als im Begriffe der Schöpfung aus Nichts der Anfang der Welt schon enthalten sei." Und nachdem er gezeigt, daß Bonaventura die dem hl. Thomas entgegengesetzte Meinung vertritt, fährt er fort: „Wie er (Bonaventura), so denken auch alle großen Scholastiker der Franziskanerschule . . . die thomistische Ansicht ist daher ziemlich isoliert geblieben"[2].

Nachdem wir die Lehre des hl. Thomas über das „Daß" und „Wann" der Schöpfung dargelegt haben, wollen wir auf die Beweise übergehen, die für die Notwendigkeit des zeitlichen Weltanfanges tatsächlich vorgebracht worden sind.

[1] Wir haben gesehen, daß nicht nur Thomas von Aquin, sondern auch spätere Scholastiker in einer ewigen Weltschöpfung keinen offenbaren Widerspruch fanden. Um so sonderbarer klingt es, wenn Wieser sagt: „Wir können somit die ewige Existenz der Welt nicht festhalten, ohne uns in eine Menge von Widersprüchen und Absurditäten zu verwickeln" und „angesichts der vielen Widersprüche, welche die Annahme der Möglichkeit einer ewigen Weltdauer in sich schließt". Vgl. P. Wieser, in: *Zeitschrift für katholische Theologie*, 2. Jahrg. 1878, S. 486 u. 474; ferner Stentrup, *Das Dogma von der zeitlichen Weltschöpfung*, Innsbruck 1870, S. 52: „Wir sind durch absolute Denknotwendigkeit gezwungen, ein geschaffenes anfangsloses Sein für eine offenbare Ungereimtheit zu halten." Es ist doch sonderbar, daß jene Scholastiker diese gewaltigen Absurditäten nicht eingesehen haben.

[2] Vgl. Stöckl, *Katholik* 1883, I, S. 352 u. 355; ferner Stöckl, *Grundriß der Geschichte der Philosophie*, Mainz 1894, p. 144. Die Geschichte zeigt aber, daß Thomas von Aquin nicht isoliert geblieben ist. Wir haben kurz vorher darauf aufmerksam gemacht. Wie der Aquinate lehren Aegidius Colonna von Rom, General des Augustinerordens, † 1316; ferner Thomas von Straßburg, einer der Nachfolger von Aegidius Colonna im Generalat, † 1357; Wilhelm Occam und Gabriel Biel lehren die Möglichkeit einer anfangslosen Schöpfung. Duns Scotus teilt nicht die Ansicht Bonaventuras. Vgl. Esser, *a. a. O.* S. 16 u. 175.

5. Die tatsächlich vorgebrachten Beweise für die Notwendigkeit des Weltanfanges sind nicht absolut zwingend.

Besonders in der Untersuchung dieser Argumente offenbart der hl. Thomas klar den rein kritischen Standpunkt. Sein ganzes Augenmerk ist nur darauf gerichtet, ob die Beweise absolut stringente Beweiskraft besitzen oder nicht. Die geringere oder größere Wahrscheinlichkeit kommt bei ihm nicht in Betracht. Kann man daher den Argumenten schwere Bedenken entgegensetzen, so verlieren sie dadurch den absoluten Wert, die absolute Stringenz. Beginnen wir gleich mit dem Hauptbeweis für den zeitlichen Anfang der Welt.

I. Alles Verursachte hat einen Anfang in der Dauer. Nun kann demonstrativ bewiesen werden, daß Gott die Wirkursache der Welt ist. Folglich kann der Anfang der Welt demonstrativ bewiesen werden[1].

Die ganze Schwierigkeit liegt im Obersatz. Es handelt sich also darum, ob jedes verursachte, empfangene Sein, nicht nur eine Ursache im Sein, sondern notwendig auch einen Anfang in der Dauer haben müsse oder nicht. Kurz ausgedrückt, bedeutet Geschaffen- und Anfangslossein einen inneren Widerspruch oder nicht? Der hl. Thomas hat schon im Opusculum contra Murmurantes gezeigt, daß dieser Widerspruch nicht vorhanden ist. Wie dort, so unterscheidet er auch hier wieder zwischen allmählich und augenblicklich wirkenden Ursachen. Bei den ersteren geht die Ursache der Dauer nach voran. Bei den letzteren sind Ursache und Wirkung zugleich. Wir hätten in diesem Falle auf seiten der Ursache nur die Priorität der Natur und Kausalität nach, indessen Ursache und Wirkung der Dauer nach gleichzeitig wären[2].

[1] Vgl. *Summa theol.* I, q. 46, a. 2: „Omne factum habet principium suae durationis; sed demonstrative probari potest, quod Deus sit causa effectiva mundi, et hoc etiam probabiliores philosophi posuerunt. Ergo demonstrative probari potest, quod mundus inceperit." Dasselbe Argument *C. Gentes* II, c. 38, als erstes argumentum. Ferner *De potentia*, q. 3, a. 14, arg. 4. Endlich *Sent.* II, dist. 1, q. 1, a. 5, arg. 1.

[2] *Summa theol.* I, q. 46, a. 2 ad 1um: „Ad hoc intelligendum est considerandum, quod causa efficiens quae agit per motum, de necessitate praecedit tempore suum effectum, quia effectus non est nisi in termino actionis, agens autem omne oportet esse principium actionis. Sed si actio sit instantanea et non successiva, non est necessarium faciens esse prius facto duratione, sicut

Gottes Tätigkeit vollzieht sich aber nicht allmählich, sondern in instanti, augenblicklich; in dem Moment, wo er wirkt, ist auch die Wirkung gesetzt. Gott ist ferner von Ewigkeit her eine vollendete Ursache; also kann man ihm nicht die Macht absprechen, von Ewigkeit her die Wirkung zu setzen. Es kann also nicht apodiktisch dargetan werden, daß jede Wirkung ihrer Ursache der Dauer nach nachfolgen muß. Aber vielleicht ist in dem Begriff „ex nihilo" das „post nihilum", der Anfang der Welt, notwendig enthalten, so daß wenigstens von dieser Seite her der Widerspruch zwischen Geschaffen- und Anfangslossein klar aufgezeigt werden kann. Damit kommen wir zum zweiten Beweis, der für die Notwendigkeit des Weltanfanges vorgebracht wird.

II. Wenn die Welt geschaffen ist, so ist sie geschaffen entweder aus Nichts oder aus Etwas: Nicht „aus Etwas". Also aus Nichts. Wenn aus Nichts, dann ist sie nicht immer gewesen. Also hat die Welt einen Anfang [1].

patet in illuminatione. Unde dicunt quod non sequitur ex necessitate, si Deus est causa activa mundi, quod sit prior mundo duratione, quia creatio, qua mundum produxit, non est mutatio successiva." Die gleiche Antwort gibt Thomas in *C. Gentes* II, c. 38, ad 1um; ferner *Sent.* II, dist. 1, q. 1, a. 5 ad 1um. In allen drei Stellen offenbart sich das rein kritische Verfahren, in dem Thomas die Bedenken der Philosophen vorbringt. Vgl. ferner *Summa theol.* I, q. 45, a. 2 ad 2um. Dies betonen wir ganz besonders Stöckl gegenüber, der die Ansicht vertritt, als hätte Thomas die anfangslose Welt in ihrer Möglichkeit beweisen wollen. Vgl. Stöckl, *Lehrbuch der Philosophie*, II. Bd., S. 167. Nach Stöckl ist der Anfang notwendig mit der Welt gegeben auf folgenden Grund hin: „Das Geschaffene ist ferner als solches etwas Hervorgebrachtes, außer die göttliche Substanz Gesetztes. Es muß also in dem Augenblick zu sein beginnen, in dem es außer die göttliche Substanz gesetzt wird; es ist unmöglich, diesen Anfang von dem Geschaffenen hinwegzudenken." Stöckl, *ibid.*, S. 169 und *Katholik*, 1883, erste Hälfte, S. 355. Es ist allerdings richtig, daß das Geschöpf in dem Augenblick beginnt, in dem es gesetzt wird. Allein dies ist nicht die Frage. Es handelt sich darum, ob die Setzung des Dinges „außer die göttliche Substanz" nur in einem Augenblick, welcher als Initium aufzufassen wäre, und nicht vielmehr ohne Initium habe stattfinden können. Stöckl setzt voraus, daß Gott nur in einem zeitlichen Augenblick schaffen könne; er setzt als selbstverständlich voraus, was gerade zu beweisen wäre.

[1] *Summa theol.* I, q. 46, a. 2, arg. 2: „Si necesse est dicere, quod mundus factus est a Deo, aut ergo ex nihilo, aut ex aliquo. Sed non ex aliquo, quia sic materia mundi praecessisset mundum ... Ergo oportet dicere quod mundus sit factus ex nihilo; et sic habet esse post non esse. Ergo oportet quod esse

Diesen Beweisgang hat Thomas ebenfalls im „Contra Murmurantes“ angeführt und zwar als den zweiten möglichen Weg, von dem aus eine Demonstration erfolgen müßte, falls der Anfang der Welt mit zwingender Notwendigkeit dargetan werden sollte. Doch auch diese Argumentationsweise führt nicht notwendig zum erstrebten Ziel. Denn sehen wir von der tatsächlichen Schöpfung ab, in der das ex nihilo auch ein post nihilum ist, so ist der Schöpfungsbegriff vollständig gewahrt, wenn unter ex nihilo, das „nicht aus Etwas“, die Leugnung der vorhandenen Materie, verstanden wird. Will man trotzdem in „ex nihilo“ eine Aufeinanderfolge des Seins auf das Nichts, Nichtsein, erblicken, so ist damit nichts gewonnen[1]. Es genügt vollauf, daß das „Nichts“, „Nichtsein“ der Natur nach früher ist als das Sein. In dieser Priorität der Natur nach ist nicht notwendig die Priorität der Dauer nach eingeschlossen. In dem Geschöpflichen sind Wesenheit und Existenz real verschieden. Die Existenz liegt außer dem Begriff des Geschöpfes, infolgedessen kommt dem Geschöpflichen der Natur, dem Begriffe nach früher das Nichtsein als das Sein zu. Folglich ist auch dieses Argument nicht absolut stichhaltig.

Diese zwei Argumente sind die wichtigsten Beweise der Verteidiger des Weltanfanges, weil sie von dem Begriff des Geschaffenseins und dem Begriff ex nihilo ausgehen, doch ohne es zu einer apodiktischen Demonstration zu bringen. Die folgenden Argumente nehmen ihren Ausgang von den einzelnen Geschöpfen in ihrem Verhältnis zueinander.

III. Wenn die Welt immer gewesen ist, dann sind dem heutigen Tage unendlich viele Tage vorausgegangen. Das Unendliche kann aber nicht durchschritten werden. Folglich würden wir nie

inceperit.“ Vgl. ferner dasselbe Argument: *C. Gentes* II, c. 38, arg. 2; ebenso vgl. *Quaest. disp. de potentia*, q. 3, a. 14, arg. 7; *Sent.* II, dist. 1, q. 1, a. 5, arg. 2.

[1] Wie im ersten Beweis, so läßt Thomas auch hier die Verteidiger einer ewigen Welt zu Wort kommen. *Summa theol.* I, q. 46, a. 2 ad 2um: „Dicendum, quod illi qui ponerent mundum aeternum, dicerent mundum factum a Deo ex nihilo; non quod factus sit post nihilum, secundum quod nos intelligimus per nomen creationis, sed quia non est factus de aliquo; et sic etiam non recusant aliqui eorum creationis nomen.“ Vgl. ferner: *C. Gentes* II, c. 38 ad 2um; *De potentia*, q. 3, a. 14 ad 7um; *Sent.* II, dist. 1, q. 1, a. 5 ad 2um.

zum heutigen Tage gelangen, was unrichtig ist. Also hat die Welt einen Anfang [1].

Es ist von vornherein klar, daß es sich hier nicht um ein absolut Unendliches, um ein wesenhaft Unendliches handeln kann. Gott allein kommt diese Unendlichkeit zu [2]. Daher besitzt jedes Geschöpf ein empfangenes, beschränktes, endliches Sein. Die ganze Frage dreht sich nur darum, ob es eine Unendlichkeit, Ewigkeit der Dauer, der Zeit nach geben könne. Diese Unendlichkeit, diese Ewigkeit der Dauer nach ist in unserem Falle gleichbedeutend mit Anfangslosigkeit der Dauer. Diese wiederum wäre bezüglich des Geschöpfes nur ein Akzidens, ein Seinsmodus. Im vorliegenden Falle hätten wir unter der Voraussetzung, daß die Welt immer war, eine anfangslose Aufeinanderfolge von Tagen. Jeder Tag in der Aufeinanderfolge ist endlich, d. h. hat einen Anfang und ein Ende, mithin ist ein Durchlaufen der einzelnen Tage nicht unmöglich. Aber die gesammte Reihe der Tage kann nicht durchlaufen werden, wir könnten nie zu einem ersten Tage gelangen, weil die Reihe, die Aufeinanderfolge unendlich, ewig d. h. anfangslos ist. Hier gilt der Satz, das Unendliche insofern und insoweit es unendlich ist, kann nicht durchschritten werden. Von Durchlaufen kann nur da die Rede sein, wo ein Ausgangspunkt und Ende vorhanden ist. Ferner handelt es sich hier nur um ein einseitig Unendliches, nämlich um die Anfangslosigkeit, nicht aber um die Endlosigkeit. Daher kann man von einem bestimmten Tage innerhalb der Reihe ausgehen und durch fortgesetztes Fortschreiten nach vorwärts wohl zum heutigen Tage gelangen. Das oben erwähnte Argument macht eine unrichtige Voraussetzung. Es setzt einen Ausgangs- und Endpunkt und spricht so, als ob dazwischen unendlich viele Tage liegen würden. Folglich hat auch dieses Argument keine zwingende Beweiskraft [3].

[1] *Summa theol.* I, q. 46, a. 2, arg. 6: „Si mundus semper fuit, infiniti dies praecesserunt diem istum. Sed infinita non est pertransire. Ergo nunquam fuisset perventum ad hunc diem, quod est manifeste falsum." *C. Gentes* II, c. 38, arg. 3; *Sent.* II, dist. 1, q. 1, a. 5, arg. 3.

[2] *Summa theol.* I, q. 7, a. 2; *De veritate*, q. 29, a. 3.

[3] *Summa theol.* I, q. 46, a. 2 ad 6um: „Dicendum, quod transitus semper intelligitur a termino in terminum. Quaecumque autem praeterita dies signetur, ab illa usque ad istam sunt finiti dies, qui pertransiri potuerunt.

IV. Das Unendliche kann nicht größer werden durch neue Hinzufügungen. Jeder neue Tag würde aber die unendliche Zahl der vorübergegangenen Tage vermehren. Folglich ist die Welt nicht unendlich, anfangslos [1].

Es ist freilich wahr, daß das Unendliche, formell als Unendliches, keinen Zuwachs erfahren kann. Aber wir haben es hier nicht mit einem allseitigen, sondern nur mit einem einseitigen Unendlichen zu tun, d. h. mit einer anfangslosen Aufeinanderfolge von Tagen. Dieses Unendliche wird aber nicht größer, insoweit es unendlich, sondern nur insofern es endlich ist. Denn die Gegenwart ist die Grenze der vergangenen Tage. Daher nennt der hl. Thomas das vorliegende Argument schwach [2].

Auf dem gleichen Fehler beruht folgendes Argument: Wäre die Welt ewig, so würde folgen, daß das Ganze und der Teil gleich groß wären. Denn dasjenige, dem ich etwas hinzufüge, würde sich zu der aus ihm und dem Hinzugefügten bestehenden Summe als Teil verhalten. Also sind die vor einem Monat vorhandenen Tage nur ein Teil der jetzt vorhandenen Tage. Anderseits sind bei Annahme einer ewigen Welt die jetzt vorhandenen Tage nicht mehr als die vor einem Monat vorhandenen, sondern

---

Obiectio autem procedit ac si, positis extremis, sint media infinita." *C. Gentes* II, c. 38 ad 3um: „Quod tertio ponitur non est cogens. Nam infinitum etsi non sit simul in actu, potest tamen esse in successione, quia sic quodlibet infinitum acceptum finitum est. Quaelibet igitur circulatio praecedentium transiri potuit, quia finita fuit; in omnibus autem simul, si mundus semper fuisset, non esset accipere primum et ita nec transitum, quia semper exigit duo extrema." Ebenso *Sent.* II, dist. 1, q. 1, a. 5 ad 3um. Hiermit ist auch unrichtig, was Hagemann (*Metaphysik*, 4. Aufl., S. 204, Freiburg 1884) sagt: „Verfolgen wir die Sukzessionsreihe von der Gegenwart aus rückläufig, so könnten wir die Reihe nicht durchlaufen, wenn sie anfangslos wäre. Folglich könnten wir die anfangslose Reihe auch nicht durchlaufen durch Vorwärtsbewegung, wir kämen also nicht zu einem letzten Gliede in der Gegenwart." Die Reihenfolge, von der wir hier reden, ist nur anfangslos, nicht endlos; folglich kann durch fortgesetzte Bewegung die Gegenwart erreicht werden.

[1] *Sent.* II, dist. 1, q. 1, a. 5, arg. 4 und *C. Gentes* II, c. 38, arg. 4: „Praeterea sequitur quod infinito fiat additio, quum ad dies vel circulationes praeteritas quotidie de novo addatur."

[2] *C. Gentes*, ibid., ad 4um: „Quod proponitur, debile est. Nam nihil prohibet infinito ex ea parte additionem fieri, qua est finitum. Ex hoc autem quod ponitur tempus aeternum, sequitur quod sit infinitum ex parte ante, sed finitum ex parte post; nam praesens est terminus praeteriti."

ihnen gleich. Ist die Welt ewig, so sind vor einem Monat unendlich viele Tage vergangen. Also sind die jetzt vorhandenen Tage gleich mit den vor einem Monat vorhandenen, mithin der Teil und das Ganze gleich[1].

Hier wird wieder außer acht gelassen, daß es sich nur um eine einseitige Unendlichkeit handelt, die mit einer anfangslosen Dauer der Aufeinanderfolge gleichbedeutend ist. Nach dieser Seite hin sind die Zahlen und Tage unendlich, und ich kann nie zu einer ersten Zahl, zu einem ersten Tage gelangen. Aber daraus folgt nicht, daß die aufeinanderfolgenden Dinge unter sich gleich sind. Nach dem vorhandenen Ende hin sind die Dinge, unter sich betrachtet, ungleich und lassen ein Mehr und Minder zu.

V. Ist die Welt immer gewesen, so hat es immer Zeugungen gegeben. Nun ist aber der Zeugende die Ursache des Gezeugten. Folglich hätten wir in den Wirkursachen einen Prozessus in infinitum. Dies ist unmöglich, weil es sonst nie zu einer wirklichen Zeugung kommen würde. Also muß die Welt einen Anfang haben[2].

Auch dieses Argument, sagt der Aquinate, ist nicht stichhaltig. Denn es gibt eine zweifache Subordination von Ursachen, die Subordinatio per se und per accidens[3]. Für die erstere ist erfordert, daß alle mitwirkenden Ursachen zugleich existieren, weil die subordinierten Ursachen in Hinsicht auf das Ver-

[1] In den *Sent.* II, ibid., ad 4um nennt der hl. Thomas dieses Vorgehen eine Sophisterei: „Quod haec ratio sit sophistica patet" ...

[2] *Summa theol.* I, q. 46, a. 2, arg. 7: „Si mundus fuit aeternus et generatio fuit ab aeterno; ergo unus homo genitus est ab alio in infinitum. Sed pater est causa efficiens filii. Ergo in causis efficientibus est procedere in infinitum, quod improbatur." Vgl. *C. Gentes* II, c. 38, arg. 5; *Sent.* II, dist. 1, q. 1, a. 5, arg. 5.

[3] *C. Gentes*, ibid. ad 5um: „Non cogit, quia causas agentes in infinitum procedere est impossibile, secundum philosophos, in causis simul agentibus, quia oportet effectum dependere ex actionibus (in causis) infinitis simul existentibus; et huiusmodi sunt causae per se infinitae, quia earum infinitas ad causatum requiritur. In causis autem non simul agentibus, hoc non est impossibile secundum eos, qui ponunt generationem perpetuam. Haec enim infinitas accidit causis; accidit enim patri Socratis, quod sit alterius filius vel non filius; non autem accidit baculo, inquantum movet lapidem, quod sit motus a manu; movet enim, inquantum est motus." Dieselbe Antwort gibt Thomas in der *Summa theol.* I, q. 46, a. 2, ad 7um und *Sent.* II, dist. 1, q. 1, a. 5, ad 5um.

ursachen wesentlich voneinander abhängen. Infolgedessen kann es hier keinen Prozessus in infinitum geben, weil keine erste Ursache existierte, von der die Ursächlichkeit der subordinierten Ursachen wesentlich abhängt, und so könnte es nie zur Hervorbringung einer Wirkung kommen. Aber hier liegt das Verhältnis anders. Es kommt nur die akzidentelle Subordination in Betracht. In dieser Unterordnung hängen die einzelnen Ursachen hinsichtlich des Verursachens nicht wesentlich voneinander ab, weil eine jede selbständig und unabhängig von den andern die Wirkung setzt. So würde z. B. ein Vater, als Glied einer anfangslosen Aufeinanderfolge, in der Zeugung nicht formell, hinsichtlich des Zeugens von der Gesamtheit der Glieder abhängig sein: er würde unabhängig von seinen eigenen Vorfahren zeugen. Folglich kann man von einer unendlichen Zahl von Ursachen, formell als Ursachen, in bezug auf diesen bestimmten Menschen gar nicht sprechen. Ein Processus in infinitum bei Ursachen, die nur akzidentell einander untergeordnet sind, ist, wie der hl. Thomas sagt, nicht unmöglich.

VI. Wären die Welt und die Generation immer gewesen, so sind unendlich viele Menschen vorangegangen. Nun ist die menschliche Seele unsterblich. Folglich hätten wir bezüglich der Menschenseelen ein Infinitum actu, was unmöglich ist. Also muß die Welt einen Anfang haben[1].

Dieses Argument, sagt der Aquinate, ist zwar schwerwiegend[2], aber doch nicht absolut zwingend. Verschiedene Gegengründe werden nun von ihm vorgebracht.

1. Erstens führt er die vielen Bedenken der Philosophen dagegen an. Einige leugnen die Unsterblichkeit der Menschenseele, andere lassen nur den einen Intellectus agens unsterblich sein, wieder andere lehren die Seelenwanderung: endlich gibt es solche,

[1] *Summa theol.*, ibid., arg. 8: „Si mundus et generatio semper fuit, infiniti homines praecesserunt. Sed anima hominis est immortalis. Ergo infinitae animae humanae nunc essent actu, quod est impossibile. Ergo ex necessitate sciri potest, quod mundus inceperit, et non sola fide tenetur.“ Ferner *C. Gentes* II, c. 38, arg. 6 und *Sent.* II, dist. 1, q. 1, a. 5, arg. 6.

[2] *C. Gentes*, ibid.: „Quod autem de animabus obiicitur difficilius est.“ Ferner *Opusc. de Aeternitate mundi:* „Inter quas (rationes) illa est difficilior, quae est de infinitate animarum.“ In den *Sent.* ibid.: „Illa obiectio inter alias fortior est.“

welche ein Infinitum actu per accidens nicht für unmöglich halten. In *C. Gentes* und den *Sentenzen* begnügt sich der hl. Thomas mit dieser Antwort, indem er bemerkt, daß das Argument für den Anfang der Welt zuviel voraussetze[1].

2. In dem Opusculum *„de Aeternitate mundi"* gibt der hl. Thomas eine andere Antwort. Er sagt: Es ist nicht notwendig, daß unter Voraussetzung einer ewigen Weltschöpfung auch das Menschengeschlecht von Ewigkeit her geschaffen werden mußte; man könnte auch annehmen, daß die übrige Welt zwar von Ewigkeit her geschaffen sei, das Menschengeschlecht dagegen erst in der Zeit, mithin würde man der Schwierigkeit ausweichen[2]. Mit dieser Lösung des Aquinaten wird ein schwerwiegendes Argument für die Notwendigkeit des Weltanfanges beseitigt.

3. In der *Summa theologica* sagt der Aquinate, nachdem er die schon oben angegebenen Bedenken der Philosophen gegen die Notwendigkeit des Weltanfanges angeführt hat, ganz kurz: „Considerandum tamen, quod haec ratio particularis est . . . Nos autem intendimus universaliter, an aliqua creatura fuerit ab aeterno"[3]. Hiermit bringt der hl. Thomas den Hauptgrund gegen die Not-

[1] So sagt der hl. Thomas in *C. Gentes* ibid.: „Sed tamen ratio non est multum utilis, quia multa supponit. Quidam namque aeternitatem mundi ponentium posuerunt etiam animas humanas non esse post corpus; quidam vero, quod ex omnibus animabus non maneat nisi intellectus separatus, vel agens, secundum quosdam, vel etiam possibilis secundum alios; quidam autem posuerunt circulationem in animabus, dicentes quod eaedem animae post aliqua saecula in corpora revertuntur; quidam vero pro inconvenienti non habent quod sint aliqua infinita actu in his quae ordinem non habent." Ferner *ibid.* II, c. 81. Ebenso in den *Sent.* II, dist. 1, q. 1, a. 5 ad 6um: „Sed ad hanc respondet Algazel, in sua Metaphysica, ubi dividit ens per finitum et infinitum; et concedit infinitas animas esse in actu; et hoc est per accidens, quia animae rationales exutae a corporibus non habent dependentiam ad invicem. Sed Commentator (Averroes) respondet quod animae non remanent plures post corpus, sed ex omnibus manet una tantum ... Et hanc rationem etiam tangit Rabbi Moyses ‚I. de perplexis veteris testamenti' c. 73 ostendens praedictam rationem non esse demonstrationem." Endlich *Summa theol.* I, q. 46, a. 2 ad 8um.

[2] Opusculum *de Aeternitate mundi*: „Sed haec ratio non est ad propositum; quia Deus mundum facere potuit sine hominibus et animabus: vel tunc etiam potuit hominem facere quando fecit, si etiam totum alium mundum fecisset ab aeterno: et sic non remanerent post corpora animae infinitae."

[3] *Summa theol.* I, q. 46, a. 2 ad 8um.

wendigkeit des Weltanfanges. Mag auch das Argument demonstrativen Charakter besitzen, so ist trotzdem nicht demonstrativ bewiesen, daß zwischen Geschaffensein überhaupt und Anfangslossein ein Widerspruch besteht. Dies müßte aber gerade bewiesen werden, soll der Anfang der Welt mit absoluter, metaphysischer Sicherheit feststehen, d. h. selbst unter der Voraussetzung, daß eine actu unendliche Zahl von Menschenseelen unmöglich ist, folgte nur, daß es für diese Geschöpfe unmöglich wäre, von Ewigkeit her zu sein. Die Hauptfrage aber wurzelt tiefer; nämlich, schließt das Geschöpf, als Geschöpf, als geschaffenes Wesen, absolut notwendig einen Anfang ein oder nicht. Es handelt sich folglich um die metaphysische Notwendigkeit, deren Gegenteil die Undenkbarkeit ist. Diese Notwendigkeit haben die vorgebrachten Argumente nicht dartun können.

Aus der Stellung des hl. Thomas zu den für den Weltanfang gegebenen Beweisen bestätigt sich klar sein rein kritischer Standpunkt. Dadurch will er selbstverständlich den Beweisen nicht jede Bedeutung absprechen, sondern nur den absolut demonstrativen Charakter [1].

Es erübrigt noch, das Verhalten des Aquinaten gegenüber den Beweisen für die Weltewigkeit zur Darstellung zu bringen.

III. Die Weltewigkeit (resp. Notwendigkeit) kann ebenfalls nicht demonstrativ bewiesen werden.

1. Daß die Welt nicht ewig sein muß, kann demonstrativ bewiesen werden.

Die Weltewigkeit kann zweifach aufgefaßt werden: entweder man lehrt die Weltewigkeit im Sinne von ungeschaffen ewig, wie die Aristoteliker, oder man nimmt zwar die Schöpfung aus Nichts an, sucht aber außerdem eine ewige Weltschöpfung zu beweisen. Beide Auffassungen sind theologisch und philosophisch unhaltbar: theologisch, weil wir durch den Glauben wissen, daß die Welt

[1] *C. Gentes* II, c. 38: „Has autem rationes, quia usquequaque non de necessitate concludunt, licet probabilitatem habeant, sufficit tangere solum, ne videatur fides catholica in vanis rationibus constituta et non potius in solidissima Dei doctrina."

aus Nichts geschaffen ist und einen Anfang hat; philosophisch, weil wir demonstrativ beweisen können, daß die Welt aus Nichts geschaffen ist und nicht notwendig ewig sein muß[1]. Alle Argumente für die Notwendigkeit einer ewigen Welt widerlegt der hl. Thomas mit Leichtigkeit. Doch geben wir zuerst die positive Lehre des Aquinaten in dieser Frage. Daß die Welt nicht ewig sein muß, beweist er folgendermaßen.

Soll die Gesamtheit der Geschöpfe oder irgend ein Geschöpf notwendig ewig sein, so hat es diese Notwendigkeit zu sein entweder aus sich oder von einem andern, nämlich von Gott. Aus sich kann es die Notwendigkeit zu sein nicht haben. Denn jedes Geschöpf empfängt das ganze Sein von Gott; jedes Geschöpf ist wesentlich ein Ens ab alio. Wenn also dieses nicht einmal das Sein aus sich hat, so kann es noch weniger die Notwendigkeit des Seins aus sich haben[2].

Das Geschöpf oder die Welt ist keine notwendige Wirkung Gottes, mag man Gott als Wirk- oder Finalursache betrachten.

Die Wirkursache muß nur unter der Bedingung mit Notwendigkeit das Dasein der Wirkung setzen, wenn sie notwendig wirksam ist; Gott, als die wirkende Ursache aller Dinge, bringt

[1] „Supposito secundum fidem catholicam, mundum ab aeterno non fuisse, sicut quidam philosophi errantes posuerunt, sed quod mundus durationis initium habuerit ... dubitatio mota est, utrum potuerit semper fuisse. Cuius dubitationis ut veritas explicetur, primo distinguendum est quid est in quo cum dicentibus contrarium convenimus et quid est illud in quo ab eis differimus. Si enim intelligatur quod aliquid praeter Deum potuerit semper fuisse, quasi possit esse aliquid praeter eum, ab eo non factum, error abominabilis est non solum in fide, sed etiam apud philosophos ... Si autem intelligatur aliquid semper fuisse et tamen causatum a Deo secundum totum quod in eo est; videndum est utrum hoc possit stare“ Opusc. *de Aeternitate mundi contra murmurantes* am Anfang des Werkes. Daß die Welt aus Nichts geschaffen sein muß, haben wir bereits dargetan. Es bleibt nur die zweite Frage noch zu beweisen übrig.

[2] *C. Gentes* II, c. 31: „Si enim universitatem creaturarum vel quamcunque unam creaturam necesse est esse, oportet quod necessitatem istam habeat ex se vel ex alio. Ex se quidem eam habere non potest; ostensum est enim (c. 15) quod omne ens oportet esse a primo ente: quod autem non habet esse a se, impossibile est quod necessitatem essendi a se habeat, quia quod necesse est esse, impossibile est non esse; et sic quod de se habet quod sit necesse esse, de se habet quod non possit esse non ens et per consequens quod non sit non ens et ita quod sit ens.“

aber die Geschöpfe mit absoluter Freiheit hervor. Also müssen die Geschöpfe von ihm, als ihrer wirkenden Ursache, keine Notwendigkeit des Daseins haben[1].

Was die Finalursache anbelangt, so haben die Dinge nur dann eine Notwendigkeit des Seins, wenn der Zweck, weswegen die Dinge sind, ohne sie gar nicht erreicht werden könnte. Der Zweck des göttlichen Willens, durch den die Dinge im Sein geschaffen worden sind, ist die göttliche Güte selber, die auch ohne die Geschöpfe absolut vollkommen wäre. Folglich ist der Zweck des göttlichen Willens absolut nicht bedingt durch das Dasein der Geschöpfe, und die Finalursache der Geschöpfe bringt keine Notwendigkeit des Daseins der letzteren mit sich. Es ist also in keiner Weise notwendig, daß die Geschöpfe existieren, und folglich kann man auch nicht behaupten, daß sie ewig sein müssen[2].

Die Beweise, die der hl. Thomas in *C. Gentes* weiter ausführt, laufen alle auf den Satz hinaus, Gott ist in der Schöpfung absolut frei, folglich muß die Welt nicht notwendig sein.

Gehen wir nun kurz auf die Beweise über, welche für die Ewigkeit der Welt vorgebracht worden sind. Sie können in zwei Gruppen eingeteilt werden, die einen nehmen von der Natur der Welt, die andern von Gott ihren Ausgangspunkt.

[1] *Ibid.*: „Causa autem extrinseca est vel efficiens vel finalis. Ex efficiente vero sequitur quod effectum necesse sit esse, per hoc quod agentem necesse est agere; per actionem enim agentis effectus a causa efficiente dependet. Si igitur agentem non necesse sit agere ad productionem effectus, nec effectum necesse est esse absolute. Deus autem non agit ex necessitate ad creaturarum productionem ... Non est igitur absolute necesse creaturam esse, necessitate dependente a causa efficiente." Ferner *Summa theol.* I, p. 46, a. 1, corp.: „Voluntas Dei est causa rerum. Sic ergo aliqua necesse est esse, sicut necesse est Deum velle illa; cum necessitas effectus ex necessitate causae dependeat. Ostensum est autem (q. 19, a. 3) quod absolute loquendo non est necesse Deum velle aliquid nisi seipsum. Non est ergo necessarium Deum velle quod mundus fuerit semper."

[2] *C. Gentes*, ibid.: „Similiter nec necessitate dependente a causa finali. Ea enim quae sunt ad finem, necessitatem a fine non recipiunt, nisi secundum quod finis sine eis vel non potest esse, sicut conservatio vitae sine cibo, vel non ita bene esse, sicut iter sine equo. Finis autem divinae voluntatis, ex qua res in esse processerunt, non potest aliud esse quam sua bonitas (l. I. c. 75); quae quidem a creaturis non dependet nec quantum ad esse, cum sit per se necesse esse, nec quantum ad bene esse, quum sit secundum se perfecta simpliciter ... Non est igitur creaturam esse absolute necessarium; nec igitur necessarium est ponere creaturam semper fuisse."

2. Beweise für Ewigkeit der Welt.

a) Beweise, die von der Natur der Geschöpfe ausgehen.

1. Was zu sein angefangen hat, war, bevor es wurde, möglich. Wenn also die Welt im Sein angefangen hat, so war sie, bevor sie anfing, möglich. Diese Möglichkeit ist die Materie. Wenn folglich die Welt anfing, war vor der Welt die Materie. Die Materie kann ohne Form nicht sein, beide bilden die Welt. Folglich müßte die Welt schon gewesen sein, bevor sie anfing, was unmöglich ist. Also ist die Welt ewig[1].

2. Was ungeworden ist, hat keinen Anfang. Die Materie und der Himmel sind ungeworden. Folglich sind die Materie und der Himmel anfangslos, ewig[2].

3. Was die Kraft in sich hat, immer zu sein, existiert immer. Nun hat aber das Unzerstörbare die Kraft in sich, immer zu sein. Also existiert das Unzerstörbare immer. Folglich hat es keinen Anfang. Solche unzerstörbare Dinge sind der Himmel und die intellektuellen Substanzen. Also haben sie keinen Anfang[3].

[1] Der hl. Thomas hat in seinen verschiedenen Werken eine stattliche Anzahl von Argumenten zusammengestellt, welche für die Ewigkeit der Welt vorgebracht worden sind. Es würde aber zu weit führen, sie alle einzeln zu behandeln; daher wollen wir die wichtigsten anführen und zwar im Anschluß an die *Summa theologica*. Dabei verweisen wir zugleich auf die entsprechenden Argumente in den andern Werken. *Summa theol.* I, q. 46, a. 1, arg. 1um: „Omne enim quod incepit esse, antequam fuerit, possibile fuit ipsum esse ... Si ergo mundus incepit esse, antequam inciperet, possibile fuit ipsum esse; sed quod possibile est esse, est materia, quae est in potentia ad esse ... Si ergo mundus incepit esse, ante mundum fuit materia; sed non potest esse materia sine forma; materia autem mundi cum forma est mundus. Fuit ergo mundus antequam esse inciperet, quod est impossibile.“ Vgl. *C. Gentes* II, c. 34, arg. 3; *Sent.* II, dist. 1, q. 1, a. 5, arg. 1; *De potentia*, q. 3, a. 17, arg. 10.

[2] *Summa theol.*, ibid., arg. 3: „Nullum ingenitum incepit esse. Sed Philosophus probat quod materia est ingenita et quod caelum est ingenitum. Non ergo universitas rerum incepit esse.“ Ferner *Sent.* II, dist. 1, ib., arg. 3, *De potentia*, arg. 3; Aristoteles, *Phys.* l. I, c. 9; *De caelo* l. I, c. 12.

[3] *Summa theol.*, ibid., arg. 2: „Nihil quod habet virtutem ut sit semper, quandoque est et quandoque non est; quia ad quantum se extendit virtus alicuius rei, tamdiu est. Sed omne incorruptibile habet virtutem, ut sit semper ... Nihil ergo incorruptibile quandoque est et quandoque non est ... Nullum ergo incorruptibile incepit esse; sed multa sunt in mundo incorruptibilia, ut corpora caelestia et omnes substantiae intellectuales. Ergo mundus non incepit esse.“ *C. Gentes* II, c. 33, arg. 1, 2; *De potentia*, arg. 2, 3; *Sent.* II, dist. 1, q. 1, a. 5, arg. 2, 3; Aristoteles, *De caelo et mundo* I, c. 12,

4. Nichts fängt von neuem an bewegt zu werden, es sei denn, daß das Bewegende oder Bewegte sich jetzt anders verhalte als früher. Was sich aber jetzt anders verhält als früher, wird bewegt. Folglich geht jeder neuen Bewegung eine andere voraus. Also ist die Bewegung und das Bewegliche oder die Welt immer gewesen [1].

5. Was immer am Anfang und immer am Ende ist, kann nicht anfangen und nicht aufhören; denn was anfängt, ist nicht am Ende, und was aufhört, ist nicht mehr am Anfang. Die Zeit ist immer am Anfang und immer am Ende; denn von der Zeit existiert nur das „Jetzt", das zugleich das Ende des Vergangenen und der Anfang des Zukünftigen ist. Folglich kann die Zeit nicht anfangen und nicht aufhören, die Zeit ist ewig. Weil es aber keine Zeit gibt ohne Bewegung, und keine Bewegung ohne ein Bewegliches, und kein Bewegliches ohne die Welt, so folgt, daß die Welt ewig ist [2].

Kritik dieser Beweise durch Thomas von Aquin.

Wir brauchen nicht auf die Argumente im einzelnen einzugehen, weil allen ein Hauptfehler zugrunde liegt. Bei den Philosophen herrschte allgemein der Grundsatz „Aus Nichts wird Nichts", anderseits nahmen sie nur eine Entstehungsweise der Dinge an, nämlich die Entstehungsweise derselben auf dem Wege des natürlichen Werdens; und weil die Materie, als Subjekt des Werdens und Vergehens, selbst nicht auf diese Weise entstehen konnte, weil der Himmel, als gegensatzloser Körper, dem Werden und

[1] *Summa theol.*, ibid., arg. 5: „Nihil de novo incipit moveri, nisi per hoc quod movens vel mobile aliter se habet nunc quam prius. Sed quod aliter se habet nunc quam prius movetur. Ergo ante omnem motum de novo incipientem fuit aliquis motus. Motus ergo semper fuit. Ergo et mobile, quia motus non est nisi in mobili." Ferner *C. Gentes* II, c. 33, arg. 3. 4; *De potentia*, ibid., arg. 12; *Sent.* II, ibid., arg. 8. 9; Aristoteles, *Phys.* VIII, c. 1.

[2] *Summa theol.*, ibid., arg. 7: „Quidquid est semper in principio et semper in fine, nec incipere nec desinere potest; quia quod incipit non est in suo fine; quod autem desinit, non est in suo principio. Sed tempus semper est in suo principio et fine, quia nihil est temporis nisi nunc, quod est finis praeteriti et principium futuri. Ergo tempus nec desinere nec incipere potest et per consequens nec motus, cuius numerus tempus est." Vgl. *C. Gentes* II, c. 33, arg. 6; *De potentia*, ibid., arg. 15. 16; *Sent.* II, dist. 1, ibid., arg. 5. 6; Aristoteles, *Phys.* VIII, c. 1.

Vergehen enthoben war, weil jede natürliche Veränderung wieder eine Bewegung voraussetzte, und die Zeit das Maß der Bewegung ist, so haben sie auf das Ungewordensein und die ewige Dauer von Materie und Form, des Himmels, der Bewegung und der Zeit geschlossen. Allein diese Schlußfolgerung ergibt sich nicht mit absoluter Notwendigkeit aus den Prämissen. Denn außer der Entstehungsweise der Dinge durch das Werden, kennen wir die Entstehung derselben durch die Schöpfung. Durch die Offenbarung sowohl wie durch die bloße Vernunft wissen wir, daß die ganze Welt nach Materie und Form, nach Bewegung und Zeit von Gott aus Nichts geschaffen worden ist, infolgedessen kann man nicht von einer von Gott unabhängigen, ungewordenen Materie sprechen. Ferner hat Thomas demonstrativ bewiesen, daß die Welt nach Bewegung und Zeit nicht notwendig eine ewige Dauer haben muß, wie wir auch von dem zeitlichen Anfange der Welt nur durch den Glauben absolut sicher Kenntnis haben. Folglich ist es ganz unberechtigt, aus dem jetzigen Naturprozeß auf die ewige Dauer desselben zu schließen [1].

Zur näheren Erklärung der Argumentationsweise der Aristote-

[1] Dies sind die Hauptgedanken, die in den Lösungen der Argumente immer wiederkehren. So sagt Thomas *S. theol.* ibid. auf das erste Argument: „Antequam mundus esset, erat possibile mundum esse; non quidem secundum potentiam passivam, quae est materia, sed secundum potentiam activam Dei; et etiam secundum quod dicitur aliquid absolute possibile, non secundum aliquam potentiam, sed ex sola habitudine terminorum qui sibi non repugnant.“ Ebenso *C. Gentes* II, c. 37 ad 3um. Auf das zweite und dritte Argument antwortet Thomas: „Unde patet quod per utrumque non concluditur nisi quod materia et caelum non inceperunt per generationem ... Nos autem dicimus quod materia et caelum producta sunt in esse per creationem“ *S. theol.*, ibid., ad 3um und „haec ratio quae ponitur ab Aristotele non concludit simpliciter quod incorruptibilia non inceperunt esse, sed quod non inceperunt esse per modum naturalem, quo generabilia et corruptibilia incipiunt esse.“ *Ibid.*, ad 2um. Zum vierten Argument: „Primus motor semper eodem modo se habuit, primum autem mobile non semper eodem modo se habuit, quia incepit esse ... sed hoc non fuit per mutationem, sed per creationem, quae non est mutatio.“ *Ibid.*, ad 5um. Zum fünften Argument: „Supposita aeternitate motus, necesse est quod quodlibet momentum in motu acceptum, sit principium et terminus motus; quod non oportet, si motus incipiat. Et eadem est ratio de nunc temporis; et sic patet quod ratio illa instantis nunc, quod semper sit principium et finis temporis, praesupponit aeternitatem temporis et motus.“ *Ibid.*, ad 7um. In *C. Gentes* II, c. 36, ad 5, sagt er: „Haec ratio aeternitatem motus magis supponit quam probat.“

liker führt der Aquinate, wie schon Albertus Magnus, das dem Maimonides entlehnte, berühmte Gleichnis an von dem mutterlosen, auf einer einsamen Insel aufgewachsenen Knaben, der über die Entstehung des Embryo und dessen Hervorgang aus dem Mutterschoße aufgeklärt, dieser Behauptung widerspricht, weil das Erzählte gegen seine gemachten Erfahrungen ist[1].

Selbst Aristoteles, sagt der hl. Thomas, hat seine Argumente für die Ewigkeit der Welt nicht als stringent angesehen. Denn in der *Physik* und in *De caelo* stellt der Stagirite seine Gründe, ohne ihnen demonstrative Beweiskraft zuschreiben zu wollen, nur denen des Anaxagoras, des Empedokles und des Plato gegenüber. Ferner beruft er sich für seine Ansicht auf die Zeugnisse der Alten, was man nur dann zu tun pflegt, wenn man mehr überreden als überzeugen will. Endlich zählt Aristoteles selbst die Frage, ob die Welt ewig sei oder nicht, zu den dialektischen Problemen, für die es keine Beweise gebe[2].

[1] Wie unberechtigt das Verfahren der Aristoteliker sei, ergibt sich auch aus folgenden Gründen, wie aus dem maimonidischen Beispiel: „Causa autem quare demonstrari non potest est ista, quia natura rei variatur secundum quod est in esse perfecto, et secundum quod est in primo suo fieri, secundum quod exit a causa; sicut alia natura est hominis iam nati et eius secundum quod est adhuc in materno utero. Unde si quis ex conditionibus hominis nati et perfecti vellet argumentari de conditionibus eius secundum quod est imperfectus in utero matris existens, deciperetur; sicut narrat Rabbi Moyses, lib. de ‚Perplexis Veteris Testamenti' c. 18, de quodam puero, qui mortua matre sua cum esset paucorum mensium, et nutritus fuisset in quadam insula solitaria, perveniens ad annos discretionis, quaesivit a quodam, an homines essent facti et quomodo; cui cum exponerent ordinem nativitatis humanae obiicit puer, hoc esse impossibile ... Similiter errant, qui ex modo fiendi res in mundo iam perfecto volunt necessitatem vel impossibilitatem inceptionis mundi ostendere." *Sent.* II, dist. 1, q. 1, a. 5 sol. Vgl. Maimonides, *Guide des égarés* II, c. 17, p. 131.

[2] *Summa theol.* I, q. 46, a. 1 corp.: „Nec rationes quas ad hoc Aristoteles inducit, sunt demonstrativae simpliciter, sed secundum quid; scl. ad contradicendum rationibus antiquorum, ponentium mundum incipere secundum quosdam modos in veritate impossibiles. Et hoc apparet ex tribus: Primo quidem, quia tam in ‚Physica' quam in ‚De caelo' praemittit quasdam opiniones, ut Anaxagorae et Empedoclis et Platonis, contra quos rationes contradictorias inducit. Secundo, quia ubicumque de hac materia loquitur, inducit testimonia antiquorum, quod non est demonstratoris, sed probabiliter persuadentis. Tertio, quia expresse dicit quod quaedam sunt problemata dialectica de quibus rationes non habemus, ut utrum mundus sit aeternus." In gleicher Weise drückt

b) Beweise für die Ewigkeit der Welt, die von Gott ihren Ausgangspunkt nehmen.

1. Gott handelt entweder durch seinen Willen oder aus Naturnotwendigkeit. Handelt er aus Naturnotwendigkeit, so ist es klar, daß die Welt ewig ist; wenn durch seinen Willen, so ist die Welt ebenfalls ewig. Denn kein durch den Willen Tätiges bringt eine neue Tätigkeit hervor, es sei denn, daß im Willen selber eine Veränderung vor sich gegangen ist, oder daß der Wille in der Ausführung verhindert oder später zum Handeln angeregt wurde. Dies alles kann vom göttlichen Willen nicht gesagt werden, weil er unveränderlich ist, und weil außer Gott nichts war, was ihn zu der Ausführung seines Willens hätte antreiben oder dabei hätte verhindern können [1].

2. Gott ist früher als die Welt, entweder nur der Natur oder auch der Dauer nach. Wenn nur der Natur nach, so ist die Welt ewig, weil Gott ewig ist; wenn der Dauer nach, dann hat es vor der Welt eine Zeit gegeben, weil das Früher und Später in der Dauer die Zeit konstituieren. Dies ist aber unmöglich. Also ist die Welt ewig [2].

sich der hl. Thomas aus (*Sent.* II, dist. 1, q. 1, a. 5 sol.): „Et hoc significant verba Philosophi dicentis I. Top. c. 7, quod sunt quaedam problemata de quibus rationem non habemus, ut utrum mundus sit aeternus; unde hoc ipse demonstrare nunquam intendit; quod patet ex suo modo procedendi, quia ubicumque hanc quaestionem pertractat, semper adiungit aliquam persuasionem vel ex opinione plurium, vel approbatione rationum, quod nullo modo ad demonstratorem pertinet." Diese Stellen, auf die Thomas verweist, sind: Aristoteles, *Phys.* VIII, c. 1; *De caelo* I, c. 10; *Topica* I, c. 9 (11); vgl. Maimonides, *Guide* II, c. 15, p. 121. Vgl. oben S. 29–32. Anderseits lehnt Thomas diese Auffassung des Aristoteles mit Entschiedenheit ab. Vgl. *Commentar in Phys.* VIII, lect. 1.

[1] *Sent.* II, ibid. arg. 12: „Deus aut est agens per voluntatem, aut per necessitatem naturae. Si per necessitatem naturae, cum talia sint determinata ad unum, oportet quod ab eo semper idem fiat; unde si ab eo mundus est aliquando factus, necesse est mundum esse aeternum. Si autem per voluntatem agens, omnis autem voluntas non incipit agere de novo nisi aliquis motus fiat in volente, vel ab aliquo impediente, quod prius erat et postmodum cessat, vel ex eo quod excitatur nunc et non prius, aliquo inducente ad agendum, quod prius non inducebat; cum ergo voluntas Dei immobiliter eadem maneat, videtur quod non incipiat de novo agere." Vgl. ferner *Summa theol.*, ibid. arg. 6; *C. Gentes* II, c. 32, arg. 1. 4; *De potentia*, q. 3, a. 17, arg. 13.

[2] *Summa theol.*, ibid. arg. 8: „Deus aut est prior mundo natura tantum, aut et duratione. Si natura tantum, ergo, cum Deus sit ab aeterno, et mundus

3. Mit der Setzung der vollendeten Ursache wird auch die Wirkung gesetzt, andernfalls wäre die Ursache unvollkommen. Nun ist aber Gott die vollendete, vollkommene Ursache der Welt, die Zweckursache kraft seiner Güte, die causa exemplaris kraft seiner Weisheit, die Wirkursache kraft seiner Macht. Folglich ist die Welt ewig, weil Gott ewig ist[1].

Kritik dieser Beweise durch Thomas von Aquin.

Der hl. Thomas löst diese Argumente durch ein und dieselbe Antwort. Sie besitzen keine stringente Beweiskraft, weil Gott nicht aus Naturnotwendigkeit, sondern aus absolut freiem Willen die Welt geschaffen hat. Denn Gott ist nach außen tätig durch seinen Verstand und durch seinen Willen; infolgedessen wird die Wirkung erfolgen, je nachdem es der göttliche Verstand bestimmt und der göttliche Wille befiehlt[2]. Wenn es im zweiten Argument heißt,

---

est ab aeterno. Si autem est prior duratione, prius autem et posterius in duratione constituunt tempus; ergo ante mundum fuit tempus, quod est impossibile.“ Ferner *De potentia*, ibid. arg. 20; *Sent.* II, ibid. arg. 7.

[1] *Summa theol.*, ibid. arg. 9: „Posita causa sufficienti, ponitur effectus. Causa enim ad quam non sequitur effectus, est causa imperfecta indigens alio ad hoc quod effectus sequatur. Sed Deus est sufficiens causa mundi; et finalis, ratione suae bonitatis; et exemplaris, ratione suae sapientiae et effectiva ratione suae potentiae. Cum ergo Deus sit ab aeterno, et mundus fuit ab aeterno.“ Vgl. *ibid.* arg. 10. Ferner *C. Gentes* II, c. 32, arg. 2. 3; *De potentia*, arg. 19. 22. 26; *Sent.* II, ibid. arg. 11. 14.

[2] Wir haben keine weiteren Argumente aus Thomas angeführt, weil es bei allen darauf hinausgeht, ob Gott aus Notwendigkeit oder Freiheit geschaffen hat. *C. Gentes* II, c. 35 ad 2um: „Deus agit voluntarie in rerum productione ... Effectus autem ab intellectu et voluntate sequitur secundum determinationem intellectus et imperium voluntatis.“ Ad 3um: „Voluntas autem sicut vult hoc esse tale, ita vult hoc esse tunc: unde non oportet ad hoc quod voluntas sit sufficiens causa, quod effectus sit quando voluntas est ut sit et quando voluntas effectum esse disposuit. In his autem quae a causa naturaliter agente procedunt secus est, quia actio naturae est secundum quod ipsa est; unde ad esse causae sequi oportet effectum. Voluntas autem agit non secundum modum sui esse, sed secundum modum sui propositi.“ Ebenso *Summa theol.* I, q. 46 ad 9 et 10; ad 9um: „Sicut effectus sequitur a causa agente naturaliter secundum modum suae formae; ita sequitur ab agente per voluntatem secundum formam ab eo praeconceptam et definitam. Licet igitur Deus ab aeterno fuerit sufficiens causa mundi, non tamen oportet quod ponatur mundus ab eo productus nisi secundum quod est in praedefinitione suae voluntatis; ut scl. habeat esse post non esse, ut manifestius declaret suum auctorem.“ Ebenso *ibid.* ad 6um.

daß, wenn Gott der Dauer nach früher sei als die Welt, es eine Zeit vor der Welt geben müsse, was unmöglich sei, so antwortet der Aquinate, daß darunter die Dauer der Ewigkeit, nicht der Zeit zu verstehen ist, weil mit der Schöpfung die Zeit eingetreten sei. Will man aber darunter die Dauer der Zeit verstehen, so ist es keine wirkliche, sondern nur eine imaginäre Zeit[1].

Hieraus ergibt sich klar, daß diese Argumente ebenfalls keine demonstrative Beweiskraft besitzen, und daß der Glaube, der uns den Anfang der Welt lehrt, in seiner ganzen Erhabenheit gewahrt bleibt.

Hiermit bringen wir die Lehre des hl. Thomas von Aquin über das Weltschöpfungsproblem zum Abschluß.

Fassen wir noch einmal alles zusammen, was der Aquinate über die Schöpfungsfrage gelehrt hat, so finden wir zwei Hauptfragen, die das Problem beherrschen: Ist die Welt geschaffen? Wann ist die Welt geschaffen? Was sagt der Glaube? Was sagt die Vernunft? Das „Daß" und „Wann" der Schöpfung wissen wir durch die Offenbarung. Daß die Welt aus Nichts erschaffen ist, kann auch die Vernunft demonstrativ beweisen. In bezug auf das „Wann" der Schöpfung ist die Vernunft, sich selbst überlassen, unfähig, mit absoluter, metaphysischer Sicherheit etwas darüber entscheiden zu können. Daß die Welt einen zeitlichen Anfang hat, wissen wir sicher nur durch den Glauben. Allen Beweisen gegenüber, welche die Weltewigkeit demonstrativ dartun wollen, verhält sich der hl. Thomas apologetisch und kritisch; bezüglich der Argumente für die Notwendigkeit des zeitlichen Weltanfanges rein kritisch. Für die Möglichkeit oder Unmöglichkeit einer ewig-geschaffenen Welt tritt er nicht positiv ein. Diese Frage hat für ihn kein weiteres Interesse. Der hl. Thomas hat das Schöpfungsproblem zu einem endgültigen Abschlusse gebracht, dasselbe am tiefsten und klarsten dargestellt und zugleich die Grenzen gezogen, über welche hinaus das menschliche Denken nichts mit absoluter Sicherheit wissen kann.

[1] *Summa theol.*, ibid. ad 8um.

Endergebnis.

Nachdem wir gesehen haben, zu welchen Resultaten Moses Maimonides, Albertus Magnus und Thomas von Aquin in der Behandlung des Weltschöpfungsproblems gelangt sind, wird es zweckdienlich sein, die Endergebnisse der einzelnen kurz resümierend miteinander zu vergleichen, um zu sehen, in welchen Punkten sie miteinander übereinstimmen, respektive voneinander sich unterscheiden.

I. Moses Maimonides und Albertus Magnus.

1. Daß die Welt geschaffen ist, wissen wir nur durch die Offenbarung. Hierin stimmen beide miteinander überein. Infolgedessen können wir uns jener Meinung nicht anschließen, die bei Überweg-Heinze vertreten wird. Es heißt dort: „Die Schöpfung ist (nach Albertus Magnus) ein Wunder und kann durch die natürliche Vernunft nicht begriffen werden . . . Damit steht er im Gegensatz zu Maimonides“ [1].

2. Die Beweise der Aristoteliker für die Ewigkeit der Welt, wonach Materie und Form, Bewegung und Zeit ewig, ungeworden sind, haben keine demonstrative Beweiskraft und verstoßen gegen die Offenbarung, durch die wir wissen, daß die Welt nach ihrem ganzen Seinsgehalt, nach Materie und Form, Bewegung und Zeit, aus Nichts geschaffen worden ist. Diese Glaubenslehre ist auch vom philosophischen Standpunkte aus der aristotelischen Lehre bei weitem vorzuziehen, weil diese sich in unentwirrbare Schwierigkeiten verwickelt, welche durch die Schöpfungslehre vermieden werden. So Maimonides und Albertus Magnus in der Physik.

3. Die Beweise der Mutakallimun für die Schöpfung der Welt haben keine apodiktische Beweiskraft, beruhen vielmehr auf Grundlehren, die keinen philosophischen Wert besitzen. Die Frage, ob die Welt ewig ist oder geschaffen [2], kann die menschliche Ver-

[1] Vgl. Überweg-Heinze, *a. a. O.* S. 292.

[2] Diese Formel kehrt bei Maimonides beständig wieder. In dem Wort „geschaffen“ unterscheidet er nicht scharf das Daß von dem Wann der Schöpfung.

nunft nicht beantworten. Dies übersteigt das menschliche Können. So spricht sich Maimonides aus. Albertus Magnus schließt sich im großen und ganzen Maimonides an, doch ohne sich ihm sklavisch gefangen zu geben. Während sich Maimonides den Beweisen gegenüber mehr kritisch verhält, geht Albertus Magnus auch positiv vor, insofern er andere Argumente für die zeitliche Schöpfung anführt, obgleich er ihnen keine demonstrative Beweiskraft zuschreiben will. So äußert sich Albertus Magnus in der Physik.

4. In der *Summa theologica* drückt sich Albertus Magnus folgendermaßen aus: Unter der Voraussetzung, daß die Welt geschaffen ist, und dies wissen wir nur durch die Offenbarung, ist eine ewig-geschaffene Welt unmöglich. Dadurch unterscheidet sich Albertus Magnus wesentlich von Maimonides, welch letzterer zu dieser Frage keine positive Stellung einnahm. Infolgedessen drückt sich Ant. Michel etwas ungenau aus, wenn er ohne jede Einschränkung sagt, daß nach Albertus Magnus der Weltanfang demonstrativ bewiesen werden könne. Gleicherweise Engelbert Krebs, wenn er von Albertus Magnus bemerkt, daß dieser die Nichtewigkeit der Welt für philosophisch erweisbar erkläre[1] und Joh. Jellouscheck O. S. B., wenn er von Albertus Magnus schreibt: „Alexander von Hales und Albertus Magnus suchen auch den zeitlichen Beginn der Welt durch Vernunftgründe strenge zu beweisen“[2].

II. Maimonides und Thomas von Aquin.

1. Daß die Welt aus Nichts geschaffen ist, kann die Vernunft demonstrativ beweisen, so Thomas von Aquin; dies wissen wir nur aus der Offenbarung, behauptet Maimonides.

2. Daß die Welt einen zeitlichen Anfang hat, wissen wir nur durch den Glauben und kann nicht demonstrativ bewiesen werden. In dieser These kommen beide miteinander überein, beide stehen auf dem rein kritischen Standpunkt.

---

[1] Ant. Michel, *Die Kosmologie des Moses Maimonides und des hl. Thomas von Aquin in deren gegenseitigen Beziehungen* (Philosoph. Jahrbuch, Jahrg. 1891, S. 396). Engelbert Krebs, *Meister Dietrich, sein Leben, seine Werke, seine Wissenschaft,* Münster 1906, S. 79 (Beiträge zur Geschichte der Philosophie des Mittesalters, hrsg. von Baeumker, V, 5—6).

[2] *Die Verteidigung der Möglichkeit einer anfangslosen Weltschöpfung durch Hervaeus Natalis, Joh. a Neapoli, Gregorius Ariminensis und Joh. Capreolus,* in: Jahrb. f. Philos. u. spek. Theologie, 26. Bd., S. 157—158, Paderborn 1911.

3. Die aristotelische Lehre von der Weltewigkeit ist theologisch und philosophisch unhaltbar. Die bloße Vernunft kann beweisen, daß die Welt nicht ewig sein muß. So Thomas von Aquin. In bezug auf den letzteren Punkt unterscheidet sich Thomas von Maimonides. Dieser sagt nur, daß sich das Weltganze in seiner großartigen Mannigfaltigkeit durch die Schöpfungslehre besser und einwandfreier erklären lasse, als durch die aristotelische Auffassung. Für die Möglichkeit oder Unmöglichkeit einer ewig-geschaffenen Welt tritt keiner von beiden positiv ein. Guttmann hat zu wenig auf die divergierenden Punkte aufmerksam gemacht und nur dasjenige hervorgehoben, worin beide miteinander übereinstimmen; denn nur so konnte er schreiben: „So stellt das Endergebnis bei Thomas von Aquin sich genau ebenso, wie bei Maimonides“ [1]. Außerdem hatte Guttmann die Abhängigkeit des hl. Thomas von Maimonides zu stark betont. Denn Thomas hat das Schöpfungsproblem unvergleichlich tiefer, klarer und präziser behandelt. Ferner dürfte E. Krebs den kritischen Standpunkt des hl. Thomas übersehen haben, wenn er schreibt: „Thomas lehrt also nicht, wie die Rationalisten . . . die tatsächliche Weltewigkeit, aber doch die potentielle . . .“ [2]. Ebenso M. Worms: „Auch Thomas von Aquin hat versucht, den Begriff der Schöpfung als mit der Anfangslosigkeit der Welt vereinbar zu erweisen, indem er eine Schöpfung von Ewigkeit her, wenigstens als denkbar (d. h. als nicht durch die Vernunft, sondern nur durch den Glauben ausgeschlossen) annimmt“ [3].

III. Albertus Magnus und Thomas von Aquin.

Auffallenderweise finden wir Albertus Magnus in einem großen Gegensatz zu Thomas von Aquin.

1. Daß die Welt aus Nichts geschaffen ist, kann die bloße Vernunft demonstrativ beweisen, dies die Lehre des hl. Thomas. Das wissen wir nur durch die Offenbarung, so Albertus Magnus.

2. Daß die Welt einen zeitlichen Anfang hat, wissen wir nur durch den Glauben und kann nicht demonstrativ bewiesen werden.

[1] Guttmann, *Das Verhältnis des Thomas von Aquino zum Judentum und zur jüdischen Literatur*, Göttingen 1891, S. 68.

[2] Eng. Krebs, *a. a. O.* S. 79.

[3] M. Worms, *Die Lehre von der Anfangslosigkeit der Welt*, S. 65, Anm. 2.

So Thomas. Unter Voraussetzung der Schöpfung kann der zeitliche Anfang der Welt demonstrativ bewiesen werden, eine ewiggeschaffene Welt ist in sich unmöglich, so Albertus Magnus.

3. Die aristotelische Lehre von der Weltewigkeit verwirft Albertus Magnus mit Thomas aus theologischen und philosophischen Gründen, doch nicht mit der gleichen Klarheit und Schärfe, wie Thomas.

Aus diesem kurzen Vergleiche ergibt sich, daß Thomas von Aquin viel mehr Übereinstimmendes mit Maimonides als mit seinem großen Meister Albertus hat. Stöckl kommt dies äußerst merkwürdig vor, daß der hl. Thomas die christlichen Vorgänger verlassen konnte, um sich Maimonides anzuschließen[1]. Allein der Aquinate sah eben ein, daß Maimonides in manchen Punkten richtiger gesehen hat. Wir möchten den Grund darin suchen, daß der hl. Thomas die aristotelische Philosophie tiefer erfaßte, die ganze Tragweite der aristotelischen Prinzipien besser erkannte und durchschaute als sein Meister Albertus Magnus, daß der hl. Thomas die Philosophie schärfer und durchgängiger von der Theologie unterschied und beide wieder in eine innigere Verbindung miteinander brachte als Albertus Magnus. Wir sind der Überzeugung, daß der hl. Thomas von Aquin das Schöpfungsproblem am schärfsten gestellt und am besten gelöst hat.

[1] Vgl. Stöckl, *Geschichte der Philosophie des Mittelalters*, 2. Bd., S. 559, und *Katholik*, 63. Jahrg., 1883, 1, S. 351. 352. 358. 360. An den zitierten Stellen kommt Stöckl aus der Verwunderung gar nicht heraus, daß sich der hl. Thomas von Aquin in Gegensatz zu Albertus Magnus stellen und die Lehre des Maimonides adoptieren konnte. Schließlich meint Stöckl, die Auffassung des hl. Thomas vom Weltanfang sei nur aus den geschichtlichen Verhältnissen, welche damals, als sie von Maimonides aufgestellt und von dem hl. Thomas adoptiert wurde, obwalteten, zu begreifen (S. 360) und der Aquinate würde wohl heutzutage seine große Vorliebe für Maimonides aufgeben (S. 360). Allein, dies heißt denn doch den großen Aquinaten zu unselbständig hinstellen. Nicht um der geschichtlichen Verhältnisse willen, sondern der spekulativen Gründe wegen, die auch heutzutage noch ihre Kraft besitzen, setzt sich der hl. Thomas in Gegensatz zu Albertus Magnus und seiner Zeit. Überhaupt hat Stöckl die Abhängigkeit des hl. Thomas von Maimonides zu scharf betont und zu wenig beachtet, daß der Aquinate in erster Linie die vorgebrachten Gründe auf ihre Beweiskraft hin prüfte und darnach sich entschied.

Namenregister.

Abraham ibn David 3.
Abubaker 53, 66.
Aegidius Romanus 116.
Al Aschari 2.
Alexander von Aphrodisias 5, 53.
Alexander von Hales 47, 136.
Alfarabi 5, 26, 27, 31, 33, 49, 53.
Algazel XI, 2, 3, 12, 49, 56, 113, 124.
Alkendi 49.
Anan ben David 1.
Anaxagoras 100, 131.
Aristobul 5.
Aristoteles, Aristoteliker X, 2, 5, 8, 24. — 42, 47—59, 61, 73—76, 99, 111, 128—132.
Augustinus X, 5, 80, 81, 109, 110.
Averroës 5, 17, 20, 27, 44, 49, 53, 54, 56, 57, 65, 66, 124.
Avicenna 5, 6, 8, 20, 33, 41, 44, 48, 49, 113.

Babenstuber 115.
Bacon, Roger 46.
Baeumker, Cl. 25.
Biel, G. 116.
Bloch 10.
Boer, de 67.
Bonaventura 116.
Borgnet 47.
Brandis 25.
Brentano, Fr. 20, 31, 67.

Cajetan 115.
Capreolus 115.
Clemens Alexandrinus 5, 25.
Cohn-Wendland 5.
Conimbricenses 115.

Delitzsch 4.
Demokrit 11, 16.
Denifle 46.
Duns Scotus 116.
Durandus 115.

Eisler 45.
Elser, K. 31.
Empedokles 100, 131.
Endres, J. A. 49.
Epikur 11, 16.
Esser, Th. 115, 116.
Eusebius 5.

Ferrariensis 115.
Foucher de Careil 11.
Frohschammer 112, 114.

Gebirol, Salomon ibn 2, 3, 4. 9.
Geiger 45.
Goudin 115.
Grabmann, M. 94.
Grünfeld, A. 4.
Gutberlet 115.
Guttmann XI, 2, 4, 11, 46, 47, 50, 63, 69, 137.

Hagemann 121.
Haarbrücker 2.
Heitz, Th. 36, 93.
v. Hertling 49, 80.
Hervaeus Natalis 115.
Hume, David 12.

Jehuda Halevi 3.
Jellouschek 115, 136.
Joël, M. XI, 6, 10, 21, 39, 45, 47, 50, 61, 62, 63, 69, 70, 73, 80.
Jordanus von Sachsen 48.
Joseph ibn Aquin 4.
Justin 5.

Kalam 1, 2, 10, 11.
Karäer 1, 2, 10.
Kaufmann, N. 31.
Krause 114.
Krebs, Eng. 136, 137.

Leibniz 11.
Loë, de 49.

Mandonnet 46, 47, 49, 93, 94.
Manser 8, 36.
Michel, A. 85, 136.
Müller, M. J. 17, 20.
Munk 1, 2, 4, 5, 7, 8, 10, 11, 13, 27, 30, 39.
Mutakallimun 1, 2, 4, 9, 10—20, 21, 23, 27, 36, 37, 43, 56, 62.
Mutaziliten 1, 2.

Nazarius 115.

Occam, W. 116.

Pangerl 80.
Peter von Corbeil 46.
Petrus von Tarantasia 48.
Philippus a St. Trinitate 115.
Philo 5.
Plato 5, 24, 25, 29, 131.
Plotin 5, 13.
Porphyr 5.
Portalié 93.
Prantl 50.
Ptolemaeus 39, 40.
Pythagoras 5.

Renan, E. 12.
Ritter 25, 31, 50.
Robert, G. 93.
Robert von Courçon 46.
Rolfes 31.

Saadja 2, 3, 10.
Saisset, E. 45.
Samuel ibn Tibbon 4.
Sanseverino 115.
Schemtob ibn Falaquera 21.
Schmölders 4.
Schneid 51.
Schneider, A. 67.
Siger von Brabant 46.
Sighart 49, 51.
Sokrates 5.
Soncinas 115.
Soto 115.
Spitta 2.
Stentrup 116.
Stöckl XI, 2, 20, 31, 63, 113, 114, 115, 116, 118, 138.
Suarez 115.
Syrus 115.

Tempier, E. 48.
Themistius 5, 17, 53.
Thomas von Straßburg 116.

Überweg-Heinze 1, 2, 4, 10, 46, 47, 135.

Vanhoonacker 106.

Wacel ben Ath'a 1.
Wieser 116.
Worms X, XI, 8, 137.

Zeller 25, 31.